Apologie des Christenthums.

Zweiter Theil.

Apologetiſche Vorträge

über die

Heilswahrheiten des Chriſtenthums

im Winter 1867 zu Leipzig gehalten

von

D. Chr. Ernſt Luthardt.

Sechſte durchgeſehene Auflage.

Leipzig,
Dörffling und Franke.
1890.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort

zur ersten Auflage.

Nur wenig verändert und vermehrt erscheinen die Vorträge, welche ich im letzten Winter über die Heilswahrheiten des Christenthums als Fortsetzung meiner früheren Apologetischen Vorträge gehalten, hier im Druck.

Ich bekenne daß ich nicht ohne Zagen an diese Aufgabe gegangen bin. Denn je ernster und heiliger die Themata sind welche ich hier zu besprechen hatte, um so größer ist die Verantwortung. Sie stand mir stets vor Augen. Und geringer ist die Hülfe welche der Apologet von Arbeiten Anderer gerade bei diesen Fragen hat, da diese in apologetischer Weise viel weniger behandelt sind als jene allgemeineren religiösen Fragen, die das Thema der ersten Reihe von Vorträgen bilden. Aber wenn ich aus der ungewöhnlichen und ausdauernden Theilnahme welche diesen Vorträgen entgegenkam einen Schluß ziehen darf, so hat es mir Gott mit denselben nicht völlig mißlingen lassen. Mögen sie nun auch gedruckt ihren Dienst thun!

Ich habe sie wie die ersteren mit Anmerkungen versehen, welche vorzugsweise literarischen und theologischen Inhalts und für Solche bestimmt sind, welche sich über die einzelnen Fragen noch genauer zu unterrichten wünschen und die nöthigen wissenschaftlichen Voraussetzungen dazu mitbringen.

Mein Herr Verleger hat die Auflage in einer solchen Stärke gemacht, daß sie wohl auf geraume Zeit ausreichen wird.

So möge denn dieß Wort in die Welt hinausgehen, und der Segen welchen Gott auf mein erstes Wort so reichlich gelegt, möge auch dieses andere begleiten!

Leipzig, den 1. Juli 1867.

Zur zweiten Auflage.

Trotz der oben ausgesprochenen Erwartung stellte sich doch sofort die Nothwendigkeit eines neuen Abdrucks in unveränderter Gestalt heraus. So sei auch diese Auflage Gott befohlen!

Leipzig, den 8. August 1867.

Zur dritten Auflage.

Schon die äußere Vergleichung mit den beiden früheren Auflagen zeigt, daß ich dem mehrfach ausgesprochenen Wunsche einer eingehenderen Behandlung der einzelnen dogmatischen Fragen nach Kräften gerecht zu werden suchte. Freilich beruhen die Ausstellungen die man gemacht hat theilweise auf einer Verkennung dessen, was ich wollte. Mein Absehen ging nicht darauf, auf alle verschiedenen Seiten der einzelnen kirchlichen Lehrsätze einzugehen und die verschiedenen Zweifel und Einwendungen gegen dieselben zu berücksichtigen, sondern bei jeder Frage den Hauptgesichtspunkt hervorzuheben, unter den dieselbe zu stellen und von welchem aus sie zu beleuchten ist, womit sich dann auch die untergeordneten Fragen und Bedenken von selbst erledigen. In dieser Behandlungsweise habe ich nichts geändert; doch aber habe ich, soweit es sich hiemit vertrug, sowohl im Texte selbst Manches eingehender behandelt, oder Anderes woran ich früher vorbeigegangen berücksichtigt, als insbesondere die Anmerkungen dazu benutzt, um einzelne dogmatische Fragen genauer zu besprechen und auch die Rücksichtnahme auf die betreffende Literatur zu vervollständigen. Daß

aber durch die Fürsorge der Verlagshandlung am Schlusse ein Register hinzugekommen ist, wird gewiß Vielen erwünscht sein.

Und so bleibt mir denn nichts übrig, als diese Arbeit bei ihrem wiederholten Ausgang in die Welt mit meinen besten Wünschen zu begleiten und dem Segen Gottes zu befehlen.

Leipzig, den 1. August 1870.

Zur vierten Auflage.

Nach der Erweiterung welche die dritte Auflage erfahren konnte ich mich dießmal auf einen nur wenig veränderten Abdruck beschränken.

Leipzig, den 2. August 1874.

Zur fünften Auflage.

Die neue Auflage hat wenn auch nicht viele, doch manche Nachträge und Verbesserungen sowohl im Text wie in den Anmerkungen, welche nöthig zu sein schienen, erfahren.

Leipzig, den 24. Juli 1882.

Zur sechsten Auflage.

Es schien genügend die Vorträge einer erneuten hie und da bessernden Durchsicht zu unterziehen.

Leipzig, den 8. August 1889.

Luthardt.

Inhaltsverzeichniß.

Erſter Vortrag.

Das Weſen des Chriſtenthums. S. 1—21.

Das Thema S. 1. 2. Das Chriſtenthum als die abſolute Religion S. 3. Das Heidenthum S. 4–7. Die altteſt. Religion S. 7. 8. Das Chriſtenthum als die Thatſache Jeſu Chriſti S. 8—11. Die geſchichtlichen Auffaſſungen des Weſens des Chriſtenthums S. 11. 12. Das Chriſtenthum als Heilsgewißheit. Der Grund dieſer Gewißheit S. 13–15. Der Weg zu dieſer Gewißheit S. 15. 16. Glaube und Wiſſen S. 16—21.

Zweiter Vortrag.

Die Sünde. S. 22—50.

Die Allgemeinheit des Uebels und des Todes S. 22–26. Die Allgemeinheit der Sünde S. 26. 27. Der Urſprung der Sünde S. 27—39. Die Allgemeinheit ihrer Folgen S. 39. Der innere Zwieſpalt S. 39. 40. Die Selbſtſucht als das Weſen der Sünde S. 40–43. Die Ohnmacht des Willens gegenüber der Sünde S. 43–45. Die Schuld S. 45—50.

Dritter Vortrag.

Die Gnade. S. 51—73.

Die Nothwendigkeit einer Hülfe S. 51. Die Vergeblichkeit der Selbſthülfe S. 52—56. Die Nothwendigkeit der Vergebung S. 56. 57. Die Nothwendigkeit der Gnade Gottes S. 57—61. Die Gewißheit der Gnade S. 61—66. Die Allgemeinheit der Gnade S. 66. 67. Die Verborgenheit des Werks der Gnade S. 67. 68. Die Welt der ſittlichen Entſchließungen S. 68. 69. Die Erziehung für die Gnade S. 69–73.

Vierter Vortrag.

Der Gottmenſch. S. 74–97.

Die Frage des Gottmenſchen S. 74. Der Menſch Jeſus S. 75. Seine Sündloſigkeit S. 76–78. Jeſus ein Wunder S. 78—80. Der Menſchenſohn S. 80. 81. Der Sohn Gottes S. 81—83. Das Bekenntniß und die Leugnung ſeiner Gottheit S. 83. 84. Die Nothwendigkeit des Gottmenſchen S. 84—88. Die Möglichkeit des Gottmenſchen S. 89. Die Wirklichkeit des Gottmenſchen S. 90–92. Die Selbſtentäußerung des Sohnes Gottes S. 93–95. Die Gegenſätze ſeines Lebens S. 95—97.

Fünfter Vortrag.

Das Werk Jesu Christi. S. 98–120.

Die drei Aemter Christi S. 98. Die Entwicklung Jesu S. 99—101. Sein prophetischer Beruf S. 101—104. Der Ausgang seines Lebens S. 104. 105. Das Sühnopfer S. 105. 106. Die Nothwendigkeit des Sühnopfers S. 107. 108. Die Stellvertretung, ihre Möglichkeit und Wirklichkeit S. 109—111. Das stellvertretende Leiden S. 111—113. Die letzten Stunden Jesu S. 113—117. Das Kreuz S. 117—120.

Sechster Vortrag.

Der Abschluß des Heilswerks und die Dreieinigkeit. S. 121—143.

Die Auferstehung Christi S. 121. Ihre Wirklichkeit S. 122—127. Die Erhöhung Christi zur Weltherrschaft S. 127—129. Der heilige Geist S. 129—131. Der Abschluß des Heilswerks S. 131. Die Dreieinigkeit S. 132. Die Möglichkeit ihres Verständnisses S. 132—135. Die Dreieinigkeit in der Offenbarung Gottes S. 135—138. Die Dreieinigkeit im Wesen Gottes S. 138—141. Der Glaube an die Dreieinigkeit S. 142. 143.

Siebenter Vortrag.

Die Kirche. S. 144—174.

Die Thatsache der Kirche S. 144—146. Die Antipathie gegen die Kirche S. 147—149. Die angebliche Intoleranz der Kirche S. 149—152. Die vermeintliche Ueberflüssigkeit der Kirche S. 152. 153. Das Wesen der Kirche S. 153—157. Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus S. 157—159. Der römische Katholicismus S. 159—164. Der evangelische Protestantismus S. 164—166. Die innere und äußere Seite der Kirche S. 166—170. Die Verschiedenheit und die Einheit der Kirchen S. 170—174.

Achter Vortrag.

Die heilige Schrift. S. 175—197.

Die Geltung des A. Testaments S. 175. Die Entstehung und Sammlung des N. Testaments S. 176—179. Die Autorität der heil. Schrift S. 179—181. Die Bedeutung der heil. Schrift S. 181—183. Die religiöse Bedeutung der heil. Schrift S. 183. 184. Die Nothwendigkeit und der Inhalt der heil. Schrift S. 185. 186. Das Verständniß der heil. Schrift S. 187—189. Die Inspiration der heil. Schrift S. 190. 191. Die Gewißheit der Inspiration S. 191—193. Die Kritik der heil. Schrift S. 193—195. Der Glaube und die biblische Kritik S. 195—197.

Neunter Vortrag.

Die kirchlichen Gnadenmittel. S. 198—220.

Die Gnadenwirksamkeit S. 198. 199. Die beiden Gnadenmittel: Wort und Sakrament S. 199—202. Das Wort der Predigt S. 202. 203. Gesetz und Evangelium S. 203. 204. Das Gesetz S. 204—207. Das Evangelium S. 207. 208. Sein wesentlicher Inhalt: Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben S. 208—211. Die Sakramente S. 212. 213. Die zwei Sakramente: Taufe und Abendmahl S. 213. Die Taufe S. 213—216. Die Konfirmation S. 216. Das heil. Abendmahl S. 216—220.

Zehnter Vortrag.

Die letzten Dinge. S. 221—242.

Das Ziel der Vollendung S. 221. Für den Einzelnen S. 221—223. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele S. 223—225. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele S. 225. 226. Der Zustand der Seele nach dem Tode S. 226—229. Die Auferstehung des Leibes S. 229. 230. Die Zukunft der Kirche S. 231. 232. Die Bekehrung Israels und der Abfall der Völker S. 232. 233. Die Feindschaft gegen die Kirche S. 233—235. Die Zukunft der Welt S. 235. 236. Das Weltgericht S. 236. 237. Die ewige Unseligkeit S. 237. 238. Die ewige Seligkeit S. 238—241. Rückblick S. 241. 242.

Anmerkungen.

Zum ersten Vortrag S. 243—253. Zum zweiten Vortrag S. 253—270. Zum dritten Vortrag S. 271—274. Zum vierten Vortrag S. 274—286. Zum fünften Vortrag S. 286—295. Zum sechsten Vortrag S. 295—301. Zum siebenten Vortrag S. 301—313. Zum achten Vortrag S. 313—320. Zum neunten Vortrag S. 320—324. Zum zehnten Vortrag S. 324—332.

Alphabetisches Inhaltsverzeichniß. S. 333—340.

Erſter Vortrag.

Das Weſen des Chriſtenthums.

Hochverehrte Verſammlung!

Als ich vor etlichen Jahren von dieſer Stätte hier zu Ihnen ſprach, da war es über die Grundwahrheiten des Chriſtenthums. Von den Fragen des menſchlichen Geiſtes und Herzens, wie ſie ſich einem jeden ernſten und denkenden Menſchen aufdrängen, von den Widerſprüchen der ſittlichen Welt, von den Räthſeln unſres geſammten Daſeins ging ich aus, um zu zeigen, wie dieß Alles Gott, den perſönlichen, lebendigen Gott und ſeine Offenbarung in Jeſu Chriſto fordere. Nur von hier aus, von der religiöſen Weltbetrachtung, vom Chriſtenthum aus löſen ſich jene Widerſprüche und beantworten ſich dieſe Fragen. Denn nur von Gott aus verſtehen wir die Welt und uns ſelbſt. So wird Alles was uns umgibt, ſo werden wir ſelbſt zu thatſächlichen Zeugen für die Nothwendigkeit und die Wahrheit des religiöſen Glaubens. Das war der Gang jener Vorträge.

Aber der Weg, den wir damals mit einander gingen, führte nur bis an die Pforte des Heiligthums. Dießmal fordere ich Sie auf, mir in dieſes Heiligthum ſelbſt zu folgen und zur Betrachtung ſeiner göttlichen Geheimniſſe. Ich gedenke dießmal nicht wieder von den Anfangsgründen der religiöſen Lehre zu Ihnen zu ſprechen, ſondern von den chriſtlichen Heilswahrheiten ſelbſt. Den Glauben an jene Fundamentalſätze des religiöſen Glaubens ſetze ich dießmal voraus. Und ich darf wohl auch zu Ihnen ſprechen als zu ſolchen die glauben, daß der Gott, den wir zu denken nicht umhin können, auch ſei, der lebendige, perſönliche Gott, und wir beſtimmt und berufen ihn zu erkennen, zu verehren, zu lieben; daß er ſich uns geoffenbart und in de

Religion uns unſre höchſte Beſtimmung angewieſen habe, und daß ſeine vollkommene Offenbarung Jeſus Chriſtus ſei. Worüber ich jetzt zu Ihnen zu ſprechen gedenke, das ſind die Heilswahrheiten des Chriſtenthums. Dieſe Ihnen darzulegen und zu rechtfertigen, ſoll meine Aufgabe ſein.

Der Weg, den wir mit einander gehen wollen, iſt ſchmaler als der frühere, vielleicht auch einſamer. Gar Manche, die jenen mit uns gegangen, werden vielleicht zögern dieſen zu betreten. Und doch iſt was ich dießmal Ihnen vorzutragen habe, nur die Folgerung der großen allgemeinen Wahrheiten, welche uns jenes Mal beſchäftigten.

Jene Wahrheiten berührten ſich nach allen Seiten hin mit dem allgemein menſchlichen Denken und Empfinden. Die Lehren, welche ich jetzt darzuſtellen habe, bewegen ſich in einem viel engeren Kreis der Betrachtung. Es iſt nicht ſowohl der Zuſammenhang mit dem allgemein menſchlichen Erkennen, als vielmehr die Grenze deſſelben, die wir wahrnehmen, indem wir in das Zentrum des chriſtlichen Glaubens ſelbſt hineintreten.

Ich bin mir der Schwierigkeit der gegenwärtigen Aufgabe wohl bewußt. Aber ich hoffe daß Gott ſeinen Beiſtand und ſeinen Segen mir auch dießmal nicht ganz verſagen werde.

Wie weit es mir gelingen wird der Aufgabe zu genügen die ich mir geſtellt — ich weiß es nicht. Aber welche Schwächen auch meine Rede haben mag, glauben Sie mir — und das ſei das Einzige, was Sie mir aufs Wort hin glauben mögen —: die Sache ſelbſt iſt viel beſſer als ihr Vertreter.

Das vorige Mal war das Chriſtenthum das Ziel des Ganzen, jetzt iſt es der Ausgangspunkt deſſelben. So laſſen Sie mich denn damit beginnen, daß ich über das Chriſtenthum ſelbſt, über das Weſen des Chriſtenthums zu Ihnen ſpreche.[1] Dieſe Frage ſoll uns heute beſchäftigen.

Was iſt das Chriſtenthum? Es iſt eine Welt von Gedanken, welche in den Geiſtern der Menſchen fortgährt und arbeitet bis auf dieſen Tag; es iſt eine durchgreifende Veränderung unſerer ganzen Denkungs- und Betrachtungsweiſe; es iſt eine Umgeſtaltung unſrer geſammten geſellſchaftlichen Lebensordnung; es iſt

eine Erneuerung unſres inneren Lebens; kurz es iſt eine Welt von Wirkungen die wir tagtäglich erfahren. Allenthalben wo wir gehen und ſtehen, tritt uns dieſe neue Welt des Chriſtenthums entgegen, auch wo wir ſie nicht ſehen, auch wo wir ſie verkennen oder verneinen. Aber vor Allem iſt das Chriſtenthum doch Religion. Die chriſtliche Religion iſt der Quell, von welchem der Strom des Segens ausgegangen iſt, den auch diejenigen genießen welche den chriſtlichen Glauben vielleicht bekämpfen oder auch belächeln. Als Religion aber gehört ſie mit allen andern Religionen zuſammen die ihr vorangegangen ſind. Aber nicht bloß als eine von ihnen, ſondern als ihre Wahrheit, als ihr Ziel, als die Religion ſchlechthin. Das Chriſtenthum iſt die Religion ſchlechthin, die abſolute Religion, die allein wahre und innerlich berechtigte. Dieß iſt der Anſpruch mit dem es in die Welt getreten iſt und den es fortwährend erhebt. Man mag das vielleicht Ausſchließlichkeit nennen oder Intoleranz. Aber es iſt die Intoleranz der Wahrheit. Sobald die Wahrheit die Möglichkeit zugeſtände, daß auch das Gegentheil wahr ſei, widerſpräche ſie ſich ſelbſt. Sobald das Chriſtenthum aufhört ſich für die allein wahre Religion zu erklären, vernichtet es ſeine Kraft und verneint es das Recht ſeiner Exiſtenz, denn es verneint ſeine Nothwendigkeit. Die alte Welt ſchloß mit der Frage: was iſt die Wahrheit? Die neue Zeit begann mit dem Worte Jeſu: ich bin die Wahrheit. Dieſes Wort iſt das Bekenntniß des chriſtlichen Glaubens.

Es mögen die Formen ſich ändern, welche der chriſtliche Glaube annimmt, es mögen die Gedanken der Menſchen wechſeln, durch welche dieſer Glaube ſich ſelbſt zu begreifen ſucht — der chriſtliche Glaube ſelbſt muß ſich für die unveränderliche Wahrheit erklären, und dieſe Wahrheit für die Antwort auf die alte Frage der Menſchheit, alle andern Religionen aber vor ihm für Vorbereitungen und Vorſtufen auf ihn, die in ihm ihr Ziel gefunden haben. Das Heidenthum iſt die ſuchende Religion, das Judenthum iſt die hoffende Religion, das Chriſtenthum iſt die Wirklichkeit deſſen was das Heidenthum ſucht und das Judenthum hofft.

Betrachten wir das Heidenthum![3] Gott zu suchen ist der Ursprung aller Religion, ist die Wahrheit auch der heidnischen. Denn dieses Gefühl, dieser Zug zu Gott lebt in jedem Menschen. Die Menschen können es nicht lassen nach Gott zu suchen und zu fragen. Man kann keine Zeit in der Geschichte angeben, wo man angefangen hätte Religion zu haben. Die Menschen sind nie ohne Religion gewesen und sie sind nirgends ohne Religion.[4] Das ist das unterscheidende Merkmal des Menschen. Homer liebt es die Menschen die redenden oder die erfindsamen zu nennen. Er könnte sie auch die religiösen nennen, und dieß wäre ganz in seinem Geiste.[5] Wohl können einzelne Menschen alle Religion verleugnen, so gut wie Einzelne alles menschliche Gefühl verleugnen können. Aber das sind Ausnahmen. Es ist dem Menschen ebenso wesentlich Religion zu haben, wie es ihm wesentlich ist Liebe zu haben. Wie der Mensch nicht ohne Menschen leben kann, so kann er auch nicht ohne Gott leben. Es können Einzelne den Entschluß fassen auf alle menschliche Gesellschaft zu verzichten. Aber wir werden sagen: es ist ein widernatürlicher Entschluß, und wer ihn durchführt, wird es auf Kosten seiner Seele thun: sie wird darüber verkümmern. So kann auch Einer den Entschluß fassen auf die Gemeinschaft Gottes zu verzichten. Aber es ist ein widernatürlicher Entschluß, und es ist zum Schaden seiner Seele: sie verarmt und verkümmert. Und völlig ihn durchzuführen vermag doch Niemand. Wie der, welcher die Einöde aufsucht, doch die Welt und die Menschen die er flieht in seinen Gedanken mit hinausnimmt, so nimmt der, welcher von Gott nichts wissen will, doch den Gedanken Gottes und die Frage nach ihm allenthalben mit in seinem Geist. Wir können Gott nicht vergessen. Dieses Fragen und Suchen nach Gott ist der Ursprung der Religion und die Wahrheit auch der heidnischen.

In allen ihren verschiedenen Gestalten, von der höchsten und schönsten an bis herab zur verkommensten im Fetischismus, ist es das gleiche religiöse Gefühl und Bedürfniß, welches die Menschen treibt Gott zu suchen und nach ihm zu fragen. Die Religion ist nicht bloß eine Summe von Vorstellungen oder von äußeren

Gebräuchen. Auch wo sie uns in erstarrter oder in verkümmerter Gestalt entgegentritt, erblicken wir doch immer noch wenigstens in einzelnen Zügen ihr eigentliches Wesen. Die Religion gehört nicht bloß einer einzelnen Seite des Geistes oder einem einzelnen Gebiet des äußeren Lebens an. Vielmehr sie ist die Hauptsache des ganzen Menschen und seines ganzen Lebens; ihre Heimat ist in der innersten Seele des Menschen, im Gemüthe, und das Gebiet ihrer Herrschaft ist die gesammte Wirklichkeit des Lebens. Denn Religion ist ihrem Wesen nach ein Verhältniß zu Gott und zwar ein persönliches Verhältniß. Denn durch ihn und zu ihm sind wir alle geschaffen. So sind wir alle zur Religion geschaffen und bestimmt. Unsere „Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott". Alle Religionen suchen ihn, das ist die Wahrheit auch der heidnischen Religionen. Freilich sie finden Gott nicht, weil sie ihn nicht recht suchen. Die Gedanken der Heiden suchen Gott in der Mannigfaltigkeit der Welt, in den Sternen des Himmels und in den Kräften der Erde; aber das Herz meint den Einen Gott. Die Religionen sind polytheistisch, aber das religiöse Bedürfniß ist monotheistisch. Durch die heidnischen Religionen geht ein monotheistischer Zug und kommt in einzelnen Stimmen zu ergreifendem Ausdruck. Es ist das Herz welches Gott sucht und meint; aber die Gedanken verirren sich auf dem Weg; Gott selbst finden sie nicht, und ein wahrhaft persönliches Verhältniß zu Gott gewinnen sie nicht.[6]

Der Apostel Paulus entwirft im Anfang seines Briefes an die Römer (1, 18 ff.) in wenigen Zügen ein Bild von der Entstehung und dem Wesen des Heidenthums, und die Geschichte bestätigt es Zug um Zug. Gott zu erkennen war das Erste, Gott zu verkennen erst das Zweite. Die Geschichte des religiösen Geistes hat nicht mit dem Irrthum sondern mit der Wahrheit begonnen, wenigstens der Wahrheit des Anfangs. Das Zeugniß Gottes in den Werken der Schöpfung und im Innern des eigenen Geistes verkündigte den Menschen diese Wahrheit. Aber sie haben den Geber über seinen Gütern vergessen und sich vom Schöpfer an die Schöpfung verirrt und in die Natur verloren.

Es iſt nicht bloß ein Irrthum des Verſtandes, es iſt eine ſittliche Verirrung. So hat ſie ſich denn auch im ſittlichen Leben gerächt. Zwar liegt der Verirrung die Wahrheit zu Grunde und dieſe geht durch jene hindurch. Aber der Irrthum erdrückte die Wahrheit.

So ſchöne Gedanken und hohe Worte wir bei den heidniſchen Dichtern und Weiſen über die Gottheit finden[7] — was ihren Gedanken von Gott fehlt, iſt vor Allem ein Zweifaches: ſie kennen den Schöpfer nicht und kennen den Heiligen nicht.

Schöpfer und Geſchöpf, Gott und Welt ſtehen ihnen auf Einer Linie. Die Gottheit iſt entweder das höchſte Erzeugniß des großen Prozeſſes, durch welchen auch die Welt und die Menſchen geworden; oder die Welt iſt der Ausfluß des göttlichen Weſens, aus Gott hervorgegangen, etwa wie die Gedanken unwillkürlich aufſteigen aus dem Geiſte oder wie die Träume der Nacht. Jenes iſt die Denkweiſe des griechiſchen, dieſes die des indiſchen Geiſtes. Beidemale wird die Grenzlinie zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf verwiſcht. Aber das Bewußtſein des Unterſchieds iſt die Vorausſetzung der Gemeinſchaft; und wer den Schöpfer nicht kennt oder ihn leugnet, der entzieht damit auch der Religion den Boden.

Noch weniger aber als den Schöpfer kennen ſie den Heiligen. Nach dem Bilde des ſündigen Menſchen denken ſie ihre Götter, mit den Schwächen und Leidenſchaften der Menſchen. Wo aber der Gedanke der göttlichen Heiligkeit fehlt, da fehlt der höchſte Maßſtab der ſittlichen Beurtheilung, und an ſeine Stelle tritt die ſittliche Oberflächlichkeit. Der ganze heidniſche Gottesdienſt iſt ein Zeugniß davon. Denn nur die ſittliche Oberflächlichkeit kann glauben, durch eigene Opfer und Werke die Sünden wieder gut zu machen und die Gottheit zu verſöhnen. Wohl, es hat etwas Reizendes, wenn die griechiſche Frau die Göttin mit Blumen und Früchten ehrt; man könnte ſich wohl eine ſolche Gottesverehrung denken — wenn es keine Sünde gäbe. Die heidniſchen Religionen mögen Religionen der Schönheit ſein; aber es fehlt ihnen die ſittliche Wahrheit und der ſittliche Ernſt. Ich weiß es wohl, der heidniſche Gottesdienſt hat nicht bloß ſeine heitere, ſondern auch ſeine düſtere Seite. Bis weit herunter, bis in die Zeit der

römiſchen Kaiſer herab wurden Menſchenopfer dargebracht.[8] Wir wenden uns mit Schaudern ab von einem ſolchen Kultus. Und doch liegt auch ihm ein wahres Gefühl zu Grunde — das Gefühl, daß durch die Sünde das Leben verwirkt ſei und daß ſie deßhalb nur durch ein Leben geſühnt werden könne. Dieſe grauſige Verzerrung der Wahrheit — was iſt ſie anders als der Aufſchrei des Herzens, welches den Gott der Verſöhnung ſucht? Das Heidenthum iſt die ſuchende Religion, aber es ſucht ohne zu finden und ohne die Hoffnung zu Gott zu gelangen.

Die Religion des Alten Teſtaments iſt die Religion der Hoffnung. Das alte Teſtament hat vor Allem Eines vor dem Heidenthum voraus: das iſt der Glaube an Gott den Schöpfer. Durch das ganze alte Teſtament weht der Hauch der göttlichen Majeſtät, vor welcher alle Kreatur Staub und Aſche iſt. Hoch über allem Geſchaffenen ſchwebt der Allmächtige, den aller Himmel Himmel nicht faſſen, dem der Himmel ſein Thron und die Erde ſeiner Füße Schemel iſt, der ſpricht ſo geſchiehts, der gebeut ſo ſteht es da. Und das Andere was Iſrael vor der Heidenwelt voraus hat, iſt das Bewußtſein der Heiligkeit Gottes. Nirgends werden ſolche einſchneidende Sündenbekenntniſſe abgelegt wie hier, bei keinem Volke hören wir ſolche ergreifende Stimmen wie in den Bußpſalmen Iſraels,[9] nirgends iſt ein ähnliches Bewußtſein von der unüberſteiglichen Kluft, die den ſündigen Menſchen von Gott dem Heiligen trennt. Kein Menſch kann ſie überbrücken, nur die Gnade vermag es. Zwar brachte auch der Iſraelit Opfer dar und nahm Reinigungen vor; aber er wußte wohl, daß ſie das Gewiſſen nicht zu reinigen vermögen; ſie ſind nur Symbole, Abbilder der inneren Frömmigkeit, Vorbilder der Zukunft. Auf dieſe Zukunft war der Blick Iſraels hoffend gerichtet. Iſrael lebte von dieſer Zukunft. Von ihr hoffte es die Erfüllung aller Verheißungen Gottes, aller Sehnſucht der Seelen, wenn Gott ſein Reich auf Erden aufrichten, aller Sünde wehren, allem Leid ein Ende machen und die Herrſchaft über die Völker ſelbſt in ſeine Hand nehmen und ſeinen Frommen zum Recht verhelfen werde. Das iſt die Hoffnung die durch alle Weiſſagungen des alten Teſta-

mentes hindurch geht. Von diesem Ziel der Zukunft fiel ihm ein Licht des Verständnisses auch auf die Wege Gottes in der Geschichte. Bei keinem Volke ist der Gedanke und das Bewußtsein der göttlichen Weltregierung so stark und so lebendig; aber die Seele dieses Bewußtseins ist die Hoffnung der Zukunft, der Zukunft des Reiches Gottes. Diese Zukunft ist es, welche der neue Bund eröffnet, welchen Gott mit seinem Volke schließen werde, jener Bund der Erfüllung, der nicht wie der alte in äußern Satzungen bestehen, sondern inwendig in den Herzen seine Heimat haben und auf Versöhnung und Vergebung gegründet sein solle. Das war die große Weissagung des Jeremia (31, 31—34).

Israel war das Volk der Hoffnung und seine Religion die Religion der Hoffnung. Was Israel hoffte, ist in Jesu Christo Thatsache geworden. Das ist das Wesen des Christenthums. Sein Wesen besteht nicht in einer Idee, in bloßen Gedanken, sondern in einer Thatsache.

Wäre das Christenthum nur eine Lehre, ein System von Begriffen welche durch den Verstand auf den Willen zu wirken suchen, es hätte die Welt so wenig überwunden als dies die Philosophien der alten Welt vermocht haben und jemals eine Philosophie dieß zu thun im Stande sein wird. Nur eine Lebensmacht kann der lebendigen Wirklichkeit mächtig werden.

Vor etwa fünfzig und mehr Jahren glaubte man den Schlüssel für die Erkenntniß des Wesens des Christenthums gefunden zu haben, indem man es für die höchste Idee der Vernunft erklärte.

Es war die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus vorausgegangen. Diese hatte das ganze Wesen der christlichen Religion auf eine dürftige Geschichte des weisen und tugendhaften Jesus von Nazareth reduzirt und auf einige allgemeine Elementarwahrheiten von Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Als der tiefere Geist der spekulativen Philosophie in den großen Philosophen unsres Jahrhunderts erwachte, erklärte er das für das ungenügendste Verständniß der christlichen Wahrheit das möglich sei. Vielmehr die tiefsten Gedanken, welche jeden denkenden Geist beschäftigen, seien hier niedergelegt in der populären Form bildlicher Rede. Der

Gedanke aller Gedanken aber, welcher das Geheimniß des Christenthums bilde, sei die Einheit Gottes und des Menschen. Gott sei die Wahrheit des Menschen und der Mensch die Wirklichkeit Gottes. Für die äußere Betrachtung des Verstandes zwar seien beide verschieden, aber für die tiefere Betrachtung der Vernunft seien sie eins. Der Mensch sei nicht bloß dieses endliche Wesen, als welches er den äußeren Sinnen erscheine, vielmehr er sei eine Erscheinung des Unendlichen. Indem der Mensch Gott denke, denke er seine eigene höhere Wahrheit, und so schließe er sich mit Gott zur Einheit zusammen. Das sei der höchste Gedanke der Vernunft, und dieß bedeute auch die christliche Lehre vom Gottmenschen. So lehrte man jenes Mal in den philosophischen Schulen von Schelling und Hegel.[10]

Nun wohl, man hat erkannt, daß dieß ein gründliches Mißverständniß der eigentlichen Meinung der christlichen Lehre war,[11] und man hat dieß Zeitalter der Philosophie überhaupt verlassen. Man hat gelernt, daß Philosophie nicht Religion ist und die Religon auch nicht ersetzen kann. Aber was setzt der moderne Protestantismus, wie er sich nennt und der sich als den nothwendigen Fortschritt des religiösen Geistes bezeichnet, jene sogenannte liberale oder freie Richtung der Theologie, die das Christenthum mit dem Zeitbewußtsein zu versöhnen sich zur Aufgabe gestellt hat — was setzt diese an die Stelle jener philosophischen Idee? Eine religiöse, die Idee der sittlich-religiösen Vollendung. Das sei, so sagt man jetzt, das Wesen des Christenthums. Es sei der jüdische Standpunkt, an geschichtlichen Thatsachen festzuhalten, die doch für unsere Vernunft keine Bedeutung haben. Es sei der semitische Geist, welcher die Welt mit der wunderbaren Geschichte, welche man bisher unter Christenthum verstanden, überhaupt bereichert habe. Der Kulturfortschritt des modernen Geistes habe das Wunder beseitigt und den Glauben daran unmöglich gemacht. Nicht dieß könne deßhalb das Wesen des Christenthums sein. Das Christenthum sei ein Erzeugniß der allgemeinen Geistesentwicklung der Menschheit wie alle andern Gebiete des geistigen Lebens auch, seine Stätte habe es daher in

der Innerlichkeit des eigenen Geiſteslebens und ſeine Wahrheit beſtehe in der Idee der religiös-ſittlichen Vollendung oder der moraliſchen Vollkommenheit. [12]

Nun wohl, das Chriſtenthum hat Ideen. Es iſt ideenreicher als die ganze alte Philoſophie, und ein Chriſt hat tiefere Gedanken als ein Plato und Ariſtoteles. Aber darin beſteht nicht das Weſen des Chriſtenthums, ſondern in einer Thatſache, [13] in der Thatſache der Verſöhnung. Allerdings iſt dieſe die Erſcheinung eines Gedankens, des ewigen Heilsgedankens Gottes ſelbſt. Aber dieſer Gedanke hat ſich eine geſchichtliche Wirklichkeit gegeben, um die Menſchen zu erretten. Selbſt jene göttliche Idee allein würde uns nicht errettet haben. Sie iſt nur dadurch unſer Heil, daß ſie Thatſache geworden iſt. Denn die Sünde iſt eine Thatſache, die mächtigſte Thatſache auf Erden. Eine Thatſache aber wird nicht durch Ideen bloß, ſondern nur durch Thatſachen beſeitigt. Das Chriſtenthum aber iſt die Beſeitigung der Sünde, die göttliche Antwort auf die menſchliche Sünde. So iſt es eine Thatſache, die Thatſache der Verſöhnung. Denn nur dieſe, nicht eine Idee gibt uns den Frieden des Gewiſſens, den wir ſuchen, nur die thatſächliche Verſöhnung.

Unſer geſammtes Geiſtesleben ruht auf Thatſachen. Alles iſt beherrſcht von den realen Mächten der Geſchichte. Warum nicht auch die Religion? Alle Religionen berufen ſich auf Thatſachen. Allerdings, die ſogenannte natürliche Religion nicht. Aber dieſe exiſtirt nur in Büchern, nicht in der Wirklichkeit. [14]

Die Thatſache aber, welche das Weſen der chriſtlichen Religion ausmacht, heißt Jeſus Chriſtus. Seine Perſon bezeichnet das Weſen des Chriſtenthums. Denn Chriſtus verhält ſich zum Chriſtenthum nicht etwa wie Muhamed zum Muhamedanismus. Er hat nicht blos eine geſchichtliche, er hat eine religiöſe Bedeutung für die Religion, die ſich nach ihm nennt; er iſt nicht bloß ihr Stifter, ſondern ihre Gegenſtand; er iſt eins mit ihr, er iſt im Grunde ſelbſt das Chriſtenthum und er hat es für alle Zeiten an ſeine Perſon gebunden. Es iſt unmöglich ihn über ſeiner Sache zu vergeſſen. Sonſt wohl geſchieht es, und das iſt der gewöhnliche Gang der Dinge, daß im Laufe der Zeiten die Sache ſich loslöſt

von der Person dessen dem wir sie verdanken. Zwar die Dankbarkeit wird das Gedächtniß derjenigen bewahren, welche die Wohlthäter der Menschheit geworden sind. Aber wir können ihre Wohlthaten genießen auch wenn wir sie vergessen. Und wer ist sicher vor dem Vergessenwerden? Jesus will nicht vergessen sein.[15] Er hat sich selbst zum Mittelpunkt seiner Religion gemacht. Und zu allen Zeiten hat ihn die Christenheit als solchen betrachtet. Die ganze Geschichte der Kirche bezeugt es. Alle Lehrkämpfe in den verschiedenen Jahrhunderten — sie gelten im Grunde der Person Jesu Christi. Der ganze Gottesdienst ist eine Verherrlichung Jesu Christi; die Lieder der Kirche besingen Jesum; die christliche Kunst feiert ihren Triumph, wenn sie das Beste und Schönste was sie besitzt und leistet ihm zu Füßen legt. Und wenn der Kampf unsrer Tage der religiösen Bedeutung Jesu Christi gilt, so legt er eben dadurch Zeugniß dafür ab, daß Jesus der Mittelpunkt der christlichen Religion ist. Er hat sie unlöslich an seine Person gebunden.

Das Christenthum ist nicht bloß eine Idee, sondern eine Thatsache, und diese Thatsache heißt Jesus Christus. *Worin besteht nun das Wesen des Christenthums?*

Die verschiedenen Zeiten und Kirchen haben verschieden darauf geantwortet.

Die alte *griechische Kirche* sah in ihm die Offenbarung der höchsten Wahrheit, die Erscheinung der absoluten Vernunft. Die Lehrer der griechischen Kirche waren genährt an den großen Dichtern und Philosophen Griechenlands. So wollten sie diese Geister der Vorzeit in Zusammenhang setzen mit Jesus Christus, dem König der Geister. Ueberall sahen sie Funken der Wahrheit ausgestreut; aber Jesus Christus ist die Sonne der Wahrheit, seine Lehre ist die höchste Philosophie, ist die absolute Vernunft. Das waren die Gedanken der griechischen Kirchenlehrer. Sie sprechen eine Wahrheit aus, aber nicht die ganze Wahrheit.

Die *abendländische Kirche* hat den praktischen Sinn und den Herrschergeist der alten Roma geerbt. Sie sagte: das Christenthum hat das götttliche Reich der Gnade und des Lebens in die Welt gebracht. Dieses Reich aber ist in der Kirche. Das Christen-

thum iſt die Kirche. Ihren Ordnungen muß ſich untergeben, wer an der Gnade des Reiches Theil haben will. Die chriſtliche Frömmigkeit iſt Gehorſam gegen die Kirche. Wir werden die Energie anerkennen müſſen, mit welcher Rom dem Chriſtenthum in der Kirche eine feſte Burg geſichert hat in den Stürmen der abendländiſchen Völkerbewegung. Aber die volle Wahrheit und das Weſen des Chriſtenthums ſelbſt werden wir darin nicht zu finden vermögen.

Die Reformation iſt geboren aus der Sorge des Gewiſſens um die Seligkeit, aus dem Bedürfniß des Herzens nach Heilsgewißheit. In ihr wiederholte ſich die alte Frage: was muß ich thun daß ich ſelig werde? und die alte Antwort: glaube an den Herrn Jeſum Chriſtum! So iſt die Reformation und der Proteſtantismus geworden. Das ſoll man nie vergeſſen. Ihm iſt das Weſen des Chriſtenthums: das Heil der Sünder in Jeſu Chriſto, deſſen wir im Glauben gewiß ſind.

Auf dieſer Grundlage ruht dem Proteſtantismus die geiſtige Herrſchaft des Chriſtenthums über das geſammte Leben. Denn allerdings nicht auf das Innenleben des Einzelnen will er den Umfang ſeiner Wirkungen beſchränken, ſondern auf die Geſammtheit des allgemeinen Lebens der Menſchheit dehnt er denſelben aus; aber nicht mit den Mitteln äußerer Herrſchaft, ſondern mit der Macht des Geiſtes ſoll das Chriſtenthum der Welt mächtig zu werden ſuchen, bis der widerſtrebende Weltgeiſt am Schluſſe der Geſchichte der völligen Herrſchaft des chriſtlichen Geiſtes weichen ſoll im zukünftigen Reiche Gottes. Es iſt eine Weltſtellung welche dem Chriſtenthum zukommt. Aber dieſe Weltſtellung nimmt es nur darum ein, weil es das Heil des Sünders, die Religion der göttlichen Gnade iſt. Dieß iſt ſein eigentliches Weſen.

Und dieſes ſein Weſen iſt das Siegel ſeiner Wahrheit. Denn eben damit erniedrigt es ebenſo den Menſchen durch die Predigt ſeiner Sünde und Heilloſigkeit, wie es ihn erhebt durch die Verkündigung der göttlichen Gnade welche uns heilt. Keine Religion demüthigt den Menſchen ſo tief, und keine doch auch weiß ihn ſo zu tröſten wie das Chriſtenthum. Ueberall ſonſt hat man nur Theile

dieſer Wahrheiten. Man macht die Menſchen entweder zu Göttern oder zu Thieren. Das Evangelium iſt die ganze Wahrheit. Es iſt dieſe Wahrheit durch ſeine Predigt von Jeſu Chriſto. Denn dieſe zeigt uns die Größe unſres Verderbens durch die Größe des Mittels das nöthig war; ſie zeigt uns wie ſehr wir des Heils bedürfen, aber auch daß die Gnade Gottes es unſerem Glauben darbietet.[16]

Das Chriſtenthum iſt alſo auf der einen Seite das Heil der Sünder in Jeſu Chriſto, auf der andern Seite der Glaube der uns deſſelben gewiß macht. Denn Glaube fordert Gewißheit. Die Theologie mag ſich zuweilen mit zweifelhaften Meinungen und Anſichten beſchäftigen, der religiöſe Glaube fordert Gewißheit. Das iſt ſein Weſen.[17]

Worauf ruht dieſe Gewißheit?

Man kann antworten: auf der Autorität der Kirche. Das iſt die Antwort der römiſchen Kirche. Man ſagt dort ſo: Was die Kirche lehrt, das iſt wahr; denn die Kirche iſt unfehlbar, denn ſie hat den Geiſt der Wahrheit, ſie iſt inſpirirt. Aber wenn ſie nun nicht unfehlbar iſt? Wenn ſie nicht irrthumslos iſt? Wenn ſie geirrt hat? Wenn die Geſchichte Kritik übt an jenen Behauptungen? Was iſt dann die Folge? Dann würde mit der Irrthumsloſigkeit der Kirche auch der Glaube dahinfallen. Denn er ruht auf der Autorität der Kirche, er iſt im Grunde Glaube an die Kirche. Das kann nicht der letzte Grund des Glaubens ſein. Wir müſſen einen Schritt hinter die Kirche zurückgehen.

Hinter der Kirche ſteht die heilige Schrift. Ruht unſer Glaube auf der heiligen Schrift? Wohl, wir glauben und ſind deſſen gewiß, daß wir an der Schrift das Wort Gottes haben, daß ſie uns den Weg der Seligkeit lehrt, daß ſie ein richtiger Führer zum Heil iſt. Wie nun aber, wenn uns etwa einzelne Irrthümer nachgewieſen würden in der Schrift, wenn uns etwa Widerſprüche aufgezeigt würden auf die wir nichts zu erwidern wüßten, wenn uns einzelne Bücher der heiligen Schrift unſicher gemacht und wir daran irre würden, würde damit auch unſer Glaube ſelbſt unſicher, würden wir dadurch am Chriſtenthum

irre werden? Nimmermehr. So äußerlich für sich genommen, abgesehen von ihrem Inhalt kann die Schrift nicht der letzte Grund unsres Glaubens sein. Unser Glaube ist nicht bloß Glaube an die Schrift, sondern vor allem an die Sache welche die Schrift uns berichtet. Diese Sache aber ist, wenn wir sie mit einem Worte nennen wollen, Jesus Christus. Wir glauben an Jesum Christum nicht bloß um der Schrift willen. Wohl ist es der Christus der Schrift an den wir glauben, kein anderer. Die Schrift und Christus gehören zusammen. Die Schrift als das Zeugniß von Ihm und Er als Derjenige von dem die Schrift Zeugniß gibt. Aber schließlich glauben wir an ihn doch um seiner selbst willen.

Dieser Glaube ist nicht bloß ein historischer Glaube, sondern ein religiöser. Es gibt historische Wahrheiten, und es gibt religiöse oder sittliche Wahrheiten. Die historischen Wahrheiten werden uns nur auf geschichtlichem Wege gewiß. Die andern Wahrheiten sind eine Sache der innern Gewißheit. Daß Cäsar von Brutus ermordet worden, daß Napoleon I. auf St. Helena gestorben ist — das sind historische Wahrheiten. Kein Kundiger und Verständiger bezweifelt diese Thatsachen. Aber was haben sie mit unsrem inneren Leben zu thun? Und wer wird sein Leben für sie einsetzen? Es sind zufällige Geschichtsthatsachen, die ohne Bedeutung für unser inneres Leben sind. Wir sind deren gewiß, aber diese Gewißheit ist nur eine historische Gewißheit, keine innere Gewißheit, keine moralische Ueberzeugung. Daß Jesus gelebt hat, daß er unter Augustus und Herodes Regierung geboren, daß er unter Pontius Pilatus Verwaltung gestorben ist u. s. w., wohl, das sind auch historische Wahrheiten, deren wir auf historischem Wege gewiß werden. Aber für unsern Glauben haben sie nicht bloß historische Bedeutung, sondern religiöse. Diese religiöse Bedeutung ist der eigentliche Inhalt unsres Glaubens. Die Geschichte Jesu ist die Geschichte unsrer Erlösung; die Thatsachen seines Lebens sind uns Wahrheiten für unser inneres Leben. Diese erfordern eine innere Gewißheit. Hievon haben wir nicht bloß eine historische Ueberzeugung, sondern eine moralische Ueberzeugung. Historische Wahrheiten werden auf historischem Wege gewiß, moralische Wahrheiten auf moralischem.

Die Heilsthatsachen des Christenthums erheben sich durch die Bedeutung, welche sie für unser inneres, religiöses Leben haben, zur Würde moralischer Wahrheiten. Der letzte Beweis aller solcher Wahrheiten ist ihr Selbstbeweis, der innere Beweis vor dem Gewissen und der Vernunft und der äußere aus ihren sittlichen Wirkungen. Jener innere Beweis des Christenthums ist zweifach: Unser Geist gibt Zeugniß dem Geist der Wahrheit die zu uns redet, und dieser Geist der Wahrheit gibt Zeugniß unserm Geist. Denn unser Inneres ist es welches uns bezeugt, daß dieser Christus, sein Tod und seine Auferstehung, das ist was wir suchten, was wir brauchen, die Antwort auf unsre Frage; und wiederum in dem Maße als wir das Zeugniß von Jesu Christo aufnehmen in unser Inneres, erweist sich uns dasselbe als eine Macht des neuen Lebens und Bewußtseins inwendig und bezeugt so seine Wahrheit an unsern Herzen. Und die Wirkungen des Lebens sind die thatsächliche Bestätigung der Wahrheit.

Das ist die religiöse Gewißheit des Glaubens.

Wie kommen wir zu dieser Gewißheit?

Nicht auf dem Wege der Beweise, sondern auf dem der inneren Erfahrung.

Wohl, wir stellen Beweise für die Wahrheit des Christenthums auf, wir halten apologetische Vorträge. Was wirken diese Beweisführungen? Sie können die Ausreden des Unglaubens widerlegen und beseitigen; sie können die Hindernisse wegräumen die dem Glauben im Wege liegen, aber die innere Gewißheit des Glaubens selbst schaffen können sie nicht. Der Glaube ist nicht eine Frucht der Beweise. Wäre der Glaube eine Ueberwindung des Verstandes durch Beweise, so wäre er ohne sittlichen Werth und Bedeutung. Aber er ist eine sittliche That. Ich kann einen geometrischen Lehrsatz beweisen, so daß ihn der Verstand des Andern annehmen muß. Den pythagoreischen Lehrsatz anzuerkennen kann ich den Andern nöthigen, wenn er nur den genügenden Verstand hat, um der Beweisführung zu folgen. Aber wer wird sagen, daß dieß Zugeständniß von sittlicher Bedeutung für den Menschen sei? Es ist ja ein Akt der Nothwendigkeit des Verstandes, nicht der

Freiheit ſeines Willens. Es gibt Beweiſe auf dem Wege der Sinnenüberführung, und es gibt Beweiſe auf dem Weg der Vernunftoperationen. Aber für ſittliche Wahrheiten gelten jene Beweiſe nicht und reichen dieſe nicht aus. Und ebenſowenig für den Glauben. Denn im Glauben ſpricht nicht bloß der Verſtand, ſondern auch das Gewiſſen und das Herz; der Glaube iſt eine That des ganzen Menſchen; ſo kommt er auch zu Stande nicht bloß durch einen Akt des Verſtandes, ſondern nur durch einen Lebensvorgang des ganzen Menſchen. Er iſt eine Sache nicht der äußeren Beweisführung, ſondern der inneren Ueberführung auf dem Weg der inneren Erfahrung.[18]

Ich mag dem Blinden, deſſen Augen nie das Licht geſchaut haben, noch ſo viel von der Schönheit der Farben ſprechen, — es wird ihm wie Worte einer fremden Sprache lauten. Erſt wenn ihm die Augen geöffnet werden, wird er meine Worte verſtehen, wird er über die Farben des Lichtes zu urtheilen im Stande ſein. So iſt es auch hier. Wenn unſre Augen ſich geſchloſſen haben für die Welt des Lichts und der Wahrheit Gottes, dieſe Welt des Glaubens, ſo helfen uns keine Reden und Beweiſe. Ich kann dazu kommen den Mangel zu fühlen, nach dem Licht zu verlangen — ſchauen und verſtehen werde ich es erſt, wenn meine Augen ſich erſchließen für daſſelbe. Es iſt ein Lebensvorgang durch welchen ich zur Erkenntniß des Glaubens komme. Wie wir von dieſer Welt, in der wir leben, nur wiſſen, weil wir in ſie hineingeboren ſind und in ihr leben, ſo können wir auch von jener Welt des Glaubens nur wiſſen, wenn wir in ſie hineingeboren ſind und in ihr leben. Und wie wir dieſer Welt, in der wir ſtehen, unmittelbar und unfraglich gewiß ſind; denn wir erfahren ſie: ſo ſind wir dann auch jener andern Welt des Glaubens unmittelbar und unfraglich gewiß; denn wir erfahren ſie. Denn ſo gut wir dieſe Welt erfahren, ſo gut erfahren wir auch jene. So gut die Welt der Sinne uns berührt und in unſern Geiſt hineintritt, ſo gut berührt uns jene unſichtbare Welt und tritt in unſern Geiſt hinein. So kommen wir zur Gewißheit des Glaubens.

Aber kann es eine Gewißheit des Glaubens geben, und ein

Wissen in Sachen des Glaubens? Stehen Glaube und Wissen nicht im Widerspruche zu einander? So sagt man. Lassen Sie mich von dem Verhältniß des Glaubens und Wissens zu einander sprechen.

Man hat Glauben und Wissen für unvereinbar mit einander erklärt vom Gesichtspunkt des Wissens aus und vom Gesichtspunkt des Glaubens aus. Man leugnet, daß sich das Wissen mit dem Glauben vertrage, denn das Wissen sei voraussetzungslos, der Glaube aber setze das voraus was er glaube; und man leugnet daß sich der Glaube mit dem Wissen vertrage, denn er sei seiner Natur nach Gefühl und Empfindung und widerstrebe dem Wissen. Und doch fordern beide einander. Das Wissen fordert den Glauben als seine Voraussetzung, denn alles Wissen ruht auf Glaube; und der Glaube fordert das Wissen als seinen Vollzug, denn der Glaube ist selbst schon ein Wissen und drängt zum Wissen. Gott hat sie beide auf einander angewiesen und mit einander verbunden. Und was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden.

Gibt es ein voraussetzungsloses Wissen? Ruhen nicht alle Wissenschaften auf untersten Axiomen, welche Sache unmittelbarer Gewißheit d. h. des Glaubens sind? Und hat nicht alles Wissen die Welt zur Voraussetzung und den wahrnehmenden Geist des Menschen? [19]

So gut ich nun von dieser Welt die ich sehe eine Gewißheit haben kann, so gut von der Welt die ich nicht sehe. Gibt es eine Welt unsterblicher ewiger Güter und Wahrheiten, und sind wir für dieselbe geschaffen und nicht bloß für diese Welt der Vergänglichkeit, so müssen wir für diese nicht minder empfänglich sein wie für jene, und diese so gut wahrnehmen und innerlich erfahren können wie jene. Darauf ruht die Gewißheit des Glaubens. Oder ist der Glaube nicht eine Gewißheit, sondern nur eine subjektive oder willkürliche Vorstellung? Vielmehr nicht minder eine Gewißheit wie andere Gewißheiten — nicht dem Grade nach etwa von diesen verschieden, sondern nur der Art nach. Die Gewißheit des Glaubens kommt nur auf anderem Wege zu Stande und bewegt sich auf einem andern Wege, nicht auf dem der Sinnen-

überführung oder der Verstandesdemonstration, sondern der moralischen Ueberführung d. h. des Glaubens. Oder können wir bloß der Welt der fünf Sinne gewiß werden oder der Welt der Mathematik, und nicht auch der höheren Welt des sittlichen Geistes? Sind wir nicht Gottes gewiß? Daß Gott ist ist uns so gewiß als daß wir selbst sind, oder die Dinge welche wir sehen und fühlen, oder daß zweimal zwei vier ist. Ja noch gewisser. Denn das Andere könnte Täuschung sein; aber Gott kann keine Täuschung sein. Einer der größten Mathematiker, der Philosoph Cartesius, hat gesagt: Die Existenz Gottes ist gewisser als der unumstößlichste geometrische Beweis. Aber es ist eine Gewißheit des Glaubens. Allerdings um Gott zu wissen, muß man ihn glauben. Die Gewißheit Gottes ist wohl ein Wissen, aber ein Wissen des Glaubens. Ich muß glauben daß Gott ist, denn ich sehe ihn nicht; ich glaube an ihn aber, denn ich erfahre ihn. So gut ich dessen gewiß bin das ich sehe, so gut bin ich im Glauben auch dessen gewiß das ich nicht sehe. Der Glaube ist eine gewisse Zuversicht des das man hoffet und nicht zweifelt an dem das man nicht siehet (Hebr. 11, 1). Der Glaube gilt der unsichtbaren Welt. Aber die unsichtbare Welt ist nicht minder eine Realität wie diese sichtbare, und wir gehören ihr so gut an wie der sinnenfälligen, und wir werden innerlich so gut von ihr berührt und werden ihrer dadurch gewiß, wie es bei dieser der Fall ist: wir müssen uns nur im Geiste zu ihr erheben. Der Glaube ist es, welcher unsrem Geiste Flügel gibt und ihn in jene Welt der Ewigkeit trägt, daß er in ihr heimisch werde, so gut er in dieser sichtbaren heimisch ist. Es will aber dann jene unsichtbare Welt aus ihrem eigenen Wesen und ihren eigenen Gesetzen verstanden sein. Freilich, wer diese Welt in seinem Geiste mit hinaufnehmen will in jene und nach ihrem Maßstab jene messen und beurtheilen will, der wird sich niemals in ihr zurechtfinden. Aber wer heißt uns auch diese irdische Welt zum Maßstab der ewigen machen? Ein jedes Ding hat seine eigenen Gesetze und will mit seinem eigenen Maßstabe gemessen sein. Die Gesetze

der Mathematik reichen nicht aus, um die Welt der sittlichen Freiheit zu erklären. So reicht der Maßstab dieser Welt nicht aus, um die Welt der Ewigkeit zu verstehen. Sie will mit ihrem eigenen Maßstab gemessen sein.[20] Als Darius von Alexander dem Großen bedrängt diesen um Friede bat und ihm die Hälfte seines Reiches anbot, da sagte Alexanders Freund Parmenio: ich würde das annehmen, wenn ich Alexander wäre. Und ich, erwiderte Alexander, wenn ich Parmenio wäre. Alexanders Thun ging über die Begriffe des Parmenio hinaus. Er mußte sich zur Größe des Geistes Alexanders erheben, wenn er sein Thun verstehen wollte. Aehnlich ist es auch hier. Und was ist Großheit menschlicher Sinnesweise verglichen mit Gott und der Welt Gottes? Sie geht weit über unsre Begriffe hinaus und will nach ihrem eigenen Maßstab beurtheilt sein. Aber wenn sich unser Geist zur Höhe derselben erhebt, so kann er sie verstehen. Nicht unsere Vernunft, nicht unser Denken und Erkennen müssen wir zurücklassen, sondern nur diese Welt in unsren Gedanken, wenn wir uns im Geiste aufschwingen zu jener. Es ist der Glaube, der unserm Geiste Flügel gibt.

Oder ist etwa der Glaube so unverträglich mit klarem Denken, daß der Philosoph Jakobi Recht gehabt hätte, wenn er von sich selbst sagte: er sei mit dem Herzen ein Christ, aber mit dem Kopfe ein Heide. Denn was sein Herz gläubig annehme, dem widerstrebe das konsequente Denken des nüchternen Verstandes; sein Herz finde Gott in der Welt, sein Verstand nur das Gesetz der Nothwendigkeit und des Fatalismus —? Dann müßten wir allerdings den Glauben etwa auf die Gefühlsmenschen oder die poetischen Naturen beschränken, und die klaren Köpfe und die Verstandesmenschen damit verschonen. Was wäre das aber für ein Glaube, der von gewissen Naturanlagen abhinge? Wahrlich, der wäre nicht viel werth. Aber auch, was wäre das für ein Leben, das einen solchen unlöslichen Zwiespalt in sich trüge, welches Bedürfnisse des Herzens hätte, mit welchen die Forderungen des denkenden Kopfes im Widerspruch stünden? Aber so ist es nicht. Der Glaube ist nicht bloß ein unklares

Gefühl, und die Religion iſt nicht bloß eine Sache der Gefühlsmenſchen. Der Glaube iſt eine feſte fröhliche Gewißheit des Herzens, die weiß was ſie glaubt. Der Glaube iſt nicht der Gegenſatz zum Wiſſen, ſondern er iſt das höchſte Wiſſen, welches vor allem Anderen werth iſt gewußt zu werden. Es ſtehen ſich nicht etwa die Glaubenden und die Wiſſenden einander gegenüber, ſo daß die einen auf dieſe, die andern auf jene Seite gehören, ſondern es ſteht Ein Glaube dem andern gegenüber. Strauß hat ſein widerchriſtliches Buch „vom alten und neuen Glauben“ genannt, nicht vom Glauben und Wiſſen. Denn die Irreligiöſität iſt ebenſo gut ein Glaube wie der chriſtliche Glaube ein ſolcher iſt. Alles religiöſe Denken und Wiſſen ruht auf Glaube. Und man hört nicht auf ein Glaubender zu ſein, indem man ein Wiſſender wird. Erſpart uns unſer Wiſſen von Gott an ihn zu glauben? Wir wiſſen von ihm ja nur indem wir an ihn glauben. Was wiſſen wir von der Gnade Gottes in Chriſto Jeſu anderes als was wir glauben? Alles unſer religiöſes Wiſſen iſt abhängig vom Glauben und fordert den Glauben. Der Glaube aber wiederum fordert das Wiſſen. So gut wie der Glaube zum Leben des Willens wird, ſo gut wird er zum Denken des Geiſtes. Denn der Glaube ſchließt beides in ſich. Er iſt eine Thatſache des innern Lebens, und er iſt eine Gewißheit unſers Geiſtes. So erzeugt er das Leben aus ſich und das Erkennen. Denn er iſt ebenſo ein Wiſſen, wie er eine ſittliche Kraft iſt, aber ein Wiſſen welches ſich in der Welt des Glaubens bewegt. Freilich wie das ſittliche Leben des Glaubens an der Schwachheit unſerer Natur ſeine Schranken hat und nie auf Erden zur vollen und entſprechenden Erſcheinung kommt, ſo ſind auch die endlichen Kategorien, in denen ſich das Denken unſeres Geiſtes bewegt, die Schranken für die volle und entſprechende Erkenntniß unſres Glaubens, welche wir erſt dann überwinden werden, wenn wir auch den Schranken unſrer ſittlichen Wirklichkeit entnommen werden. Wenn unſer Glaube zum Schauen wird, dann werden auch die Widerſprüche des Denkens aufhören, über welche unſer

Glaubenswissen hier niemals hinauskommt. Aber wie der sittliche Geist trotz des Bewußtseins seiner Schranken dennoch dem Ziel der Vollendung unablässig entgegenstrebt, so strebt auch der denkende Geist des Christen darnach, die Geheimnisse des Glaubens zu immer völligerer Erkenntniß zu erheben.

In diesem Sinne habe ich mir in diesen Vorträgen die Aufgabe gestellt, die Wahrheiten des christlichen Glaubens Ihrer Erkenntniß nahe zu bringen. Diese Wahrheiten bilden das Heiligthum des Christen, in welchem sich seine Gedanken bewegen. Wenn wir in dieses Heiligthum eintreten, so treten wir mit derselben Scheu in dasselbe ein, wie wenn wir in einen jener mächtigen Dome hineintreten, in welchen die Steine zu uns von den Geheimnissen des Himmelreichs reden.

Dieses majestätische Gebäude göttlicher Heilsoffenbarung hat die ewige Gnade über dem Abgrund der Sünde errichtet. Auf der Sünde des Menschen und der Gnade Gottes baut sich das Reich Gottes auf. Lassen Sie mich das nächste Mal zu Ihnen von der Sünde sprechen.

Zweiter Vortrag.

Die Sünde.

Sünde und Gnade, das sind die beiden großen Thatsachen um welche sich die ganze christliche Lehre bewegt. Wer diese versteht, die Sünde des Menschen und die Gnade Gottes, der hat das ganze Christenthum verstanden. Denn darauf beruht im Grunde das ganze Christenthum.[1]

Lassen Sie mich heute von der Sünde zu Ihnen sprechen. Das Uebel, die Sünde und Schuld — diese drei Mächte des Lebens gehören enge zusammen.

Wir können an die Sünde nicht denken, ohne daß dabei die ganze Welt der Uebel und Leiden vor unsere Seele tritt, über welche die Menschheit nun die Jahrtausende her seufzt.

Es ist wahr, es gibt Augenblicke in denen diese Empfindung uns entschwindet, Augenblicke der hellen Freude und der fröhlichen Lebensluft, in welchen uns die weite, weite Welt so schön und so sonnig erscheint, als ob nie ein Schatten der Trauer über sie hingegangen wäre und niemals unsre eigene Seele berührt hätte. Aber in solchen Augenblicken erscheint es uns nur so, es ist nicht so; wir vergessen nur die Schmerzen des Lebens, sie sind damit nicht entschwunden von der Erde. Wenn wir von der lichten Höhe, auf welcher uns die Welt so sonnig und schön erschien, herabsteigen in die Wirklichkeit des Menschenlebens, so finden wir Alles voll von Leid, Schmerz und Elend.

Man sagt: in der Natur ist Friede. Aber es ist nicht wahr. Ein alter tiefsinniger Philosoph, Heraklit, hat den Streit den Vater aller Dinge genannt, und die Beobachtung des Lebens der

Natur belehrt uns, daß in ihr derselbe Krieg herrscht und dieselbe Grausamkeit wie in der Menschenwelt. Unaufhörlich arbeiten hier Mächte der Zerstörung, und wer seinen Geist in diese Betrachtung versenkt, der könnte wohl an der Weisheit und Güte Gottes irre werden.[2] Der Apostel Paulus schildert in ergreifenden Worten, wie auch die unvernünftige Natur sich sehne und seufze nach einer zukünftigen Erlösung (Röm. 8, 19).

Will man sagen: das ist nur die Empfindung unsrer Seele, welche wir der Natur leihen — nun wohl, so tragen wir diese Empfindung in uns, so ist wenigstens für die Menschenwelt das Uebel eine allgemeine Thatsache. So lange Menschen auf Erden leben, seitdem sie zu denken begonnen, hat ihren Geist die Frage nach dem Ursprung des Uebels bewegt: woher das Böse? Woher das Leiden? Man kann sagen, alle Religionen sind eine Antwort auf diese Frage, ein Versuch der Beantwortung, wenigstens die ältesten und tiefsinnigsten Religionen. Die älteste Philosophie ist die indische Philosophie der Vedas. Ihr Thema ist die Thatsache des Uebels. Die verbreitetste Religion ist die Religion Buddhas. Ihr Ursprung ist der Schmerz des irdischen Daseins. Der jüngste Philosoph unsres Jahrhunderts war Schopenhauer, der einsiedlerische Philosoph von Frankfurt. Sein Geist bewegt sich fortwährend um die Frage des Uebels. Leibniz hatte die Lehre von der besten Welt aufgestellt. Schopenhauer nennt das einen bittern Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. Das Thema seiner Philosophie ist der Jammer des Lebens.[3] Man mag über die Philosophie und Religionen urtheilen wie man will, wenigstens die Thatsache ist gewiß, und das ist genug: unser Leben ist ein Weg zum Tode.

Rings umgeben uns die Zeugen der Herrschaft des Todes. Durch die ganze Natur geht ein fortwährendes Sterben hindurch. Es berührt uns Alle in unsrer Empfindung. Die Naturreligionen der alten Welt hielten, wenn der Schmuck des Frühlings dahinschwand, Todtenklage über den gestorbenen Liebling der Götter und Menschen: es war die absterbende Natur über die sie klagten.[4]

Unsre Empfindung hiefür ist nicht mehr so lebhaft wie in jenen Tagen der Vergangenheit, aber völlig aus unsrer Seele das Gefühl der Wehmuth auszutilgen vermögen wir doch nicht, und die Dichter unsrer Tage singen uns die Klage der Vergänglichkeit: „Vergänglichkeit, wie rauschen deine Wellen!“

Nicht bloß die Natur ist dem Gesetz des Todes unterworfen; nicht minder auch die Geschichte der Völker. Was ist von den Werken der menschlichen Größe der Vorzeit geblieben? Etliche Trümmer und Staub, mit dem der Wind spielt. In den Schutthaufen der Wüste sucht der Forschergeist der abendländischen Gelehrten nach der Geschichte der großen Reiche der Vorzeit. Wir gehen allenthalben auf dem Staube der Vergangenheit.

Und wir selbst, das Leben mag noch so schön, noch so glücklich gewesen sein, es mag noch so lange gewährt haben — Ein Augenblick löscht Alles aus. Was bleibt zuletzt übrig von uns Allen, auch vom Glücklichsten? Eine Hand voll Staub mit etlichen Thränen benetzt. Das ist unser Ende. Wir vergehen.

Und wir vergehen nicht bloß wie die sterbende Blume vergeht, oder wie das unvernünftige Thier endet; wir wissen, daß wir sterben, und wir haben das Sterben durchzumachen in unsrer Empfindung. Und wäre es das Sterben allein! Aber von welchen Qualen ist es oftmals begleitet! Wir rühmen die Männer, die für das Vaterland und die Ehre auf dem Schlachtfeld gefallen. Aber wer kennt die Qualen, die unsagbaren Qualen eines Schlachtfeldes, welche die Nacht mit ihrem Schleier bedeckt oder die Sonne des folgenden Tages bescheint? Und was die Augen sehen ist noch nicht das Schrecklichste; aber die verborgenen Qualen, die stumme Verzweiflung, die vielleicht selbst den Tod sucht als eine Erlösung von unerträglichen Leiden! Und wer zählt die Thränen der Hinterbliebenen und kennt die verwaisten Familien und ihr zertrümmertes Glück? Aber wir brauchen nicht erst das blutige Feld der Schlachten zu betreten um den Tod kennen zu lernen. Allenthalben tritt er uns in den Weg. Jeder Tag sagt es uns, und jeder Abschied vom Leben predigt es uns, was es heißt: Sterben.

Und es ist nicht bloß der Tod selbst. Das Sterben ist nicht bloß ein Akt, sondern ein Prozeß, ein Prozeß der das gesammte Leben ausfüllt. Unser Leben ist ein fortwährendes Sterben, nur ein gehemmtes Sterben. Das ganze Leben ist ein Leben der Schmerzen des Leibes oder der Seele. Es mag des Einen Leben schmerzloser sein als des Andern. Ohne Schmerzen ist keines. Ein Leben ohne Schmerzen wäre ein Leben ohne Liebe gewesen. Denn Liebe ist Mitgefühl. Die Poesie ist der Spiegel des Lebens. Nun wohl, man nehme den Schmerz weg aus der Poesie, was bleibt noch übrig? Jede große Poesie ist schmerzvoll; denn das Leben ist schmerzvoll.

Der Socialist Proudhon hat sein System la philosophie de la misère genannt, die Philosophie des Elends. Sozialismus und Kommunismus mögen Träume sein. Aber sie ruhen auf einer Voraussetzung die kein Traum ist, sondern eine Wirklichkeit, auf der des menschlichen Elends. Ein Triumph des modernen Christenthums ist die innere Mission. Dieses große und gesegnete Werk, was ist es anders als ein Kampf mit der mannigfaltigen Noth? Aber im Großen und Ganzen ein ohnmächtiger Kampf. Denn das Elend ist mächtiger. Und welches herzbrechende Elend oft! Das Elend der Armen, der Verlassenen, der Geächteten, der Gefallenen. Wenn man mit einem Blick die ganze Summe der Leiden überschauen könnte, wenn man auf einmal alles das Erbarmen durchfühlen könnte, welches dieses Elend fordert — ich glaube man stürbe davon. Denn es ist unzählig.[5]

Sollen wir sagen, dieß sei der richtige Stand der Dinge? Wir müßten unserm innersten Gefühl widersprechen.

Die Alten haben den Tod den Bruder des Schlafes genannt und als solchen auch oftmals abgebildet. Aber das ist nur ein Versuch, seine Schrecken mit einem poetischen Bild zu verhüllen; in Wirklichkeit befreit man das Gemüth nicht von denselben durch solche Mittel. Schelling hat in seinem schönen Dialoge „Clara" den Tod als das Freiwerden eines höheren Lebenskeimes geschildert der im Menschen verborgen liegt.[6] Gewiß

tragen wir einen Gast der Ewigkeit im hinfälligen Gehäuse des Leibes. Aber das Zusammenbrechen des Gehäuses ist der gewaltsamste und schmerzhafteste Akt des Lebens; und ein Jeder fühlt es daß dieser Weg der Befreiung ein widernatürlicher ist. Unsere Natur würde sich nicht im Todeskampfe so gegen denselben sträuben, wenn er ihr gemäß wäre. Der Tod ist ein Riß der durch unser ganzes Wesen hindurchgeht und die Harmonie unsres Lebens auflöst. Und zeigt uns nicht die Welt der Natur außer uns dasselbe Bild einer zerrissenen Harmonie? Unwillkürlich setzt unsere Empfindung diese Herrschaft des Todes in Zusammenhang mit der Sünde. Die alten Religionen haben daher für das Gebiet des Todes ebenso Sühnen angeordnet wie für das der Sünde. Das Zeugniß des Gewissens heißt uns den Grund jener Disharmonie des Lebens in der Disharmonie der sittlichen Welt suchen. Es ist die Gerechtigkeit Gottes, welche den Schmerz des Todes der Sünde zum Begleiter gegeben hat. Es ist die sittliche Weltordnung, welche beides mit einander verknüpft. Eben darum ergreifen uns die Disharmonien der Schöpfungswelt rings um uns her so mächtig, weil sie uns Bilder unsrer sittlichen Zustände sind. Und das Bewußtsein dieses Zusammenhangs ist es welches der Empfindung des Leids erst ihre volle Schärfe verleiht. Ich würde daher in dem Bilde des menschlichen Elends den wesentlichsten Zug vergessen, wenn ich unterließe, vom sittlichen Elend zu sprechen. In den verschiedensten Gestalten tritt es uns entgegen.

Die bürgerliche Gesellschaft befindet sich in fortwährendem Kampfe mit einem entschlossenen und gefährlichen Feind, dessen sie nie völlig Herr werden wird — das ist das Verbrechen. Es gibt Zeiten und Zustände, in welchen es muthiger sein Haupt erhebt als zu andern; aber zu keiner Zeit hört es ganz auf, der Schrecken der Gutgesinnten und die Versuchung der Verworfenen zu sein. Seine Formen sind mannigfach. Denn vielgestaltig sind die Leidenschaften, welche in der Brust des Menschen schlummern und herausbrechen in Thaten des Hasses, in Gewaltthätigkeiten der Habsucht, im Fieber der Wollust. Es

gibt Verbrechen der Einzelnen, es gibt Verbrechen der Völker. Es ist die Geschichte einzelner Häuser und Geschlechter vom Fluch des Verbrechens verfolgt, es ist die Geschichte der Menschheit mit Verbrechen bezeichnet. Und bleiben wir nur im engsten Kreise stehen — welche Verbrechen schließt nur eine einzige unsrer großen und glänzenden Städte in sich! wie viele verhüllt eine einzige Nacht mit ihrem Schleier![7]

Sagt man vielleicht: das sind nur einzelne Geschwüre am Leibe der Menschheit? Nun wohl, so zeigen sie daß die Säfte des Leibes verdorben sind. Wir sind nicht die Verbrecher; aber die Verbrecher sind unser Fleisch und Blut. Sie zeigen wenigstens wie tief der Mensch sinken kann, was ihm möglich ist. Er könnte das nicht, wäre er nicht schon gesunken. Es gäbe kein Verbrechen, wenn es keine Sünde gäbe. Die Sünde aber ist eine allgemeine Macht.

Wollte ich erst beweisen, daß die Sünde eine allgemeine Macht sei — ich würde denken Wasser ins Meer zu tragen. Alle Dichter und Denker aller Zeiten bezeichnen und beklagen ihre Herrschaft.[8] Alle Religionen beschäftigen sich mit der Frage der Sünde, ihres Ursprungs und ihrer Beseitigung. Von jeher hat der menschliche Geist sich die Frage gestellt: woher ist das Böse? Die Antwort, welche die christliche Lehre darauf gibt, ist die einfachste und die allein mögliche. Sollen wir sagen: Gott hat den Menschen sündig geschaffen? Das würde heißen die Heiligkeit Gottes leugnen und seine Liebe. Oder sollte die sittliche Reinheit zwar das Ziel des Menschen sein, aber nicht sein Anfang? Da würden wir Gott den Grundsatz zuschreiben, den Paulus verdammt: lasset uns Böses thun, damit Gutes herauskomme. Die Sünde ist nicht ursprünglich. Man hat viele Abhandlungen über den Ursprung des Bösen geschrieben, aber keine einzige über den Ursprung des Guten. Warum wohl? Weil wir unwillkürlich von der Voraussetzung ausgehen, daß das Gute mit dem Ursprung selbst eins ist.[9] Also ist die Sünde und das Uebel erst geschichtlich geworden.

Wie ist es zur Sünde gekommen? Ist sie ein noth-

wendiges Erzeugniß unſrer *ſinnlichen* Natur? So ſagt der Rationalismus. Aber er irrt. Zwar Niemand kann die Macht der Sinnlichkeit verkennen. Wir fühlen ſie ſelbſt alle. Die Fleiſchesſünden haben die alte Welt zu Grunde gerichtet, und ſie verwüſten noch heute unſer Volk. Ein großes Gebiet der Sünde gehört ihnen an. Aber nicht das ganze. Hochmuth, Ehrgeiz, Stolz, Neid, Haß, Selbſtgerechtigkeit, Selbſtſucht ſind nicht Sünden der Sinnlichkeit. Die Sünde ſitzt tiefer als im Leibe und ſeinen Gliedern; ſie iſt eine geiſtige Macht, die unſrer Seele nicht minder einwohnt wie unſrem Leibe. Sie iſt eine Verkehrung unſres Willens; ſie gehört unſrer ſittlichen, nicht unſrer phyſiſchen Natur an; ſonſt wäre auch der Kampf gegen ſie nicht ein ſittlicher, ſondern ein phyſiſcher. Aber man mag ſeinen Leib mißhandeln wie man will, man vernichtet damit die Sünde nicht; ja man mag ſich ſelbſt tödten, ſo tödtet man damit doch die Sünde nicht, denn man tödtet die Seele nicht. Die Sünde ſtammt nicht aus der Sinnlichkeit.

Oder ſtammt ſie aus unſrer *Endlichkeit*? Sind wir ſündig, weil wir unvollkommene Weſen, weil wir Kreaturen, weil wir nicht Gott ſind? So haben Philoſophen wie Jakobi gelehrt, und das iſt auch die Meinung der gewöhnlichen Ausrede, die ſich mit der Schwachheit der menſchlichen Natur entſchuldigt. Wie? muß ich Gott ſein, um ſündlos zu ſein? Wir ſehnen uns nach der Erlöſung von dieſer Knechtſchaft, der unwürdigſten von allen, und wir hoffen auf eine Zeit der Freiheit davon. Aber wir werden in Ewigkeit endliche Geſchöpfe bleiben. Worin beſteht unſre ſittliche Vollkommenheit? Darin daß wir Gott lieben von ganzem Herzen und ſein Bild und Gleichniß an uns tragen. *Nun wohl*, daran hindert uns unſre Endlichkeit nicht ſondern nur unſre Sündhaftigkeit; nicht daß wir Kreaturen, ſondern daß wir gefallene Kreaturen ſind. Die Sünde hat ihren Urſprung nicht in unſrer Endlichkeit.

Oder iſt ſie vielleicht *das nothwendige Geſetz des irdiſchen Daſeins*, der unvermeidliche Gegenſatz auf dem Wege zur Vollkommenheit? So hat man in den Schulen Hegels gelehrt.

Alles Leben — sagt man — bewegt sich in Gegensätzen, in Ja und Nein: so auch das sittliche Leben. Ja und Nein ist eine schlechte Theologie — sagt Shakespeare. Die Sünde ist das was nicht sein sollte; also kann sie nicht etwas Nothwendiges sein. Man mag uns noch so scharfsinnig ihre Nothwendigkeit beweisen — unser Gewissen wird stets Nein dazu sagen. Die Sünde ist nicht die Durchgangsstufe des Guten, sondern der Widerspruch zum Guten; das Böse ist nicht der Schatten des Guten, sondern der Feind desselben; und das Gute ist nicht etwa der Vater des Bösen, sondern sein Richter. Man hat wohl stolze Worte davon geredet, daß durch die erste Sünde der Mensch erst zum Bewußtsein seiner Freiheit gekommen und im vollen Sinne Mensch geworden sei. Auch Schiller hat sich in diese Gedanken verirrt, und in der Schule Hegels hat man dieß als Weisheit gepriesen.[10] Aber die Sünde ist nicht die Erhebung des Menschen, sondern sein Fall; sie ist nicht die Würde des Menschen, sondern seine Entehrung; sie macht ihn nicht aus dem Thier zum Menschen, sondern aus dem Menschen zum Thier. Sie ist ein Akt seiner Freiheit, aber ein Mißbrauch der Freiheit. Hierin allein liegt die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen: Es ist ein Mißbrauch der Freiheit. Die Freiheit gehört zum Wesen des Menschen. Die Freiheit schließt die Möglichkeit des Widerspruchs gegen Gott ein. Aber diese Möglichkeit ist nicht die Nothwendigkeit. Durch einen Akt seiner Freiheit hat der Mensch die Möglichkeit zur Wirklichkeit gemacht. Die Freiheit war eine Gabe Gottes, aber der Mißbrauch der Freiheit war die That des Menschen.[11]

Die Schrift sagt: der Mensch hat sich verführen lassen im Ungehorsam gegen Gott nach dem verbotenen Genuß zu begehren — so ist er sündig geworden und bis in die Wurzel verderbt. Ist das so wunderlich? Vielmehr dieß löst allein das Problem der Sünde und erklärt allein die Thatsache unsres Verderbens.[12]

In allen Völkern lebt mehr oder minder deutlich die Erinnerung eines Falles am Anfang der Geschichte. Ueberall finden

wir Sagen von einem beſſern Zuſtand in den erſten Tagen unſres Geſchlechts; überall Anklänge an den Bericht der Schrift von einer Verſuchung, die von außen an den Menſchen gekommen, und von einer Nachgiebigkeit gegen dieſelbe, welche verhängnißvoll für das Geſchick der Menſchheit und ihres Schauplatzes auf Erden geworden.[13] Es ſind dunkle, verworrene Erinnerungen, welche ſich im Gedächtniß der Völker erhalten haben. Aber es ſind doch Erinnerungen. Und vergleicht man ſie mit dem Bericht der Schrift, ſo erkennt man leicht, daß ſie demſelben zur Beſtätigung dienen. Die ſchlichte Einfalt des bibliſchen Berichtes zeigt offenbar, daß die Tradition, welche hier niedergelegt iſt, die Heimat aller der Ueberlieferungen bildet, welche auf ihrem Wege durch die verſchiedenen Länder und Völker zuweilen eine ſo phantaſtiſche Geſtalt angenommen haben. Und auch die alte Philoſophie legt in ihrer Weiſe Zeugniß dafür ab. Plato redet von Erinnerungen, welche die Seele in ſich trage — Erinnerungen urſprünglicher höherer Anſchauungen himmliſcher Schönheit, deren Nachklang ſie in dieſes dunkle irdiſche Daſein in der geheimnißvollen Tiefe ihres inneren Lebens begleite und aus derſelben ſich zum Bewußtſein erhebe, ſobald das beſtimmte Wort an ſie herantrete, durch welches jene ſchlummernden Ideen wachgerufen werden. Er hat nur auf den einzelnen Menſchen übertragen was von der Menſchheit gilt. Und allerdings tragen wir Alle gleichſam die Erinnerung einer verlaſſenen Heimat in uns. Wir fühlen uns wie Verbannte, die in ihr Vaterland zurückverlangen aus dem ſie vertrieben ſind. Ueberall hin begleitet uns die Sehnſucht nach einer beſſeren Zukunft, das Heimweh wie nach einer verlorenen Heimat. Im Alter hat es oft die Geſtalt der wehmüthigen Sehnſucht nach den Tagen unſrer Kindheit. Aber in Wahrheit iſt es nicht die Sehnſucht nach der Kindheit unſres Einzellebens, ſondern nach der unſres Geſchlechts. Was die menſchliche Natur Gutes und Edles in ſich trägt, ihre Ideen des Guten, ihr ſittliches Streben, ihre höheren, edleren Gefühle, es ſind Ruinen einer vergangenen Größe. Wir alle wandeln unter ſolchen Ruinen.

Sie legen Zeugniß ab von dem was gewesen, und wir empfinden unwillkürlich dieses Zeugniß. Der Mensch ist weder ein Engel noch auch ein Thier, sondern ein gefallenes Kind Gottes. Und er hat eine Empfindung von seinem Fall. Er hat wenigstens Erinnerungen seiner Würde gerettet. Zwar geht er wie in Lumpen einher, aber dieser Bettler hat einst eine Krone getragen. Man sieht es ihm an, daß er ein geborener König ist. Ist es zu verwundern, daß er darnach verlangt seine Krone wieder zu erlangen? [14]

Wenn die Schrift den Anfang unsres Geschlechts als einen Zustand glücklicher Unschuld schildert, so spricht sie damit ein allgemeines Gefühl aus, und die tiefere Erwägung bestätigt dasselbe. Die Zustände der rohen Barbarei und der thierischen Laster, wie wir sie bei den heidnischen Völkern der untersten Stufen finden, sind nicht Reste ursprünglicher Natur, sondern geschichtlich gewordene widernatürliche Zustände späterer Gesunkenheit. Der Traum Rousseaus von der unverdorbenen Natur ist nirgends Wirklichkeit. Ueberall finden wir Trümmer einer höheren Geistesstufe in Sprache, in Sitten, in Sagen, aber es sind Trümmer wie von einer untergegangenen Welt. Dieser Stand des Anfangs war mehr als bloßer Naturzustand, die Seele desselben war das Verhältniß des Menschen zu Gott. Denn der Mensch ist nicht ein bloßes Naturwesen, sondern er ist eine sittliche Persönlichkeit, und seine höchste Bestimmung ist die Gemeinschaft mit Gott. Die Gottesgemeinschaft d. h. die Religion gehört so sehr zum Wesen des Menschen, daß wir sagen müssen, der Mensch ist sich selbst untreu geworden wenn er dieser untreu geworden. Da Gott die Idee des Menschen faßte, da hat er in das Bild des Menschen die Gottesgemeinschaft des Menschen als den wesentlichsten und entscheidenden Zug mit aufgenommen. Und war die Schöpfung des Menschen die Verwirklichung jener Idee, so hat Gott den Menschen nicht geschaffen, ohne zwischen ihm und sich ein Band der Gemeinschaft zu knüpfen und des Menschen Denken und Wollen mit seiner Gegenwart zu erfüllen. Die ganze innere Lebensbewegung des

Menschen hatte Gott zum Inhalt und zum Ziel. Es war ein unwillkürlicher Zug des Herzens zu Gott, wie es das Kind zur Mutter zieht. Aber eben darum sollte dieser unwillkürliche Zug des Herzens zu einer That des bewußten Willens und aus der Sphäre der Natur in die Sphäre der Freiheit erhoben werden. Die Gabe schloß eine Aufgabe in sich. Der Weg ihrer Erfüllung führte durch die Pforte der freien Entscheidung hindurch. Der Mensch war noch nicht am Ziele seiner Bestimmung, aber er war auf dem Wege zum Ziel; seine Heiligkeit war noch nicht die Heiligkeit der Vollendung, aber sie war die der Unschuld; gleichwie er noch nicht die volle Unsterblichkeit empfangen hatte, aber doch frei vom Tode war. Er trug die Möglichkeit der Sünde und des Todes in sich, aber nicht die Wirklichkeit. Wenn beides jetzt zur Wirklichkeit geworden ist, so ist dieß durch die That des Menschen, durch die Entscheidung seines Willens erst geworden; das heißt: der Mensch ist gefallen.

Die Sünde ist eine Sache des Willens; sie gehört dem Gebiet des geistigen, des sittlichen Lebens an, also dem Gebiete der Freiheit. Die Sünde muß man nicht, sondern will man; sie ist eine That. Aber sie ist nicht bloß eine That, sondern eine Beschaffenheit unsres Willens, welche die Thaten der Sünde erzeugt; sie ist ein Zustand der den Thaten vorangeht. Also sie ist eine That, welche diese Beschaffenheit gewirkt und uns in diesen Zustand versetzt hat. Durch jene That des Anfangs sind wir sündig geworden.

Man wendet ein: Die Geschichte des Sündenfalls ist die Geschichte die sich immer wiederholt. Gewiß, sie wiederholt sich stets. Aber daraus daß sie immer wieder geschieht, folgt nicht daß sie nicht am Anfang geschehen ist, sondern sie wiederholt sich nur, weil sie jenes Mal geschehen und dadurch zu einem Faktum unsrer Natur geworden ist. Die Erzählung der Schrift vom Sündenfall ist daher nicht etwa ein philosophischer Mythus in das Gewand der Geschichte gekleidet, sondern der Bericht einer Thatsache; denn die Sünde ist eine Thatsache, die einen geschichtlichen Ursprung fordert, und ist nicht bloß eine

Idee die ihre Heimat in der Philoſophie hat. Allerdings iſt jene Erzählung voll Symbolik, aber es iſt die Symbolik der Geſchichte. Wundert man ſich, daß nach der bibliſchen Erzählung ſcheinbar Gott ſelbſt den Anlaß zur Sünde gegeben? Aber wenn es zu einer Entſcheidung des Menſchen kommen ſollte, ſo war eine Prüfung erforderlich, in welcher der Menſch ſeinen Gehorſam gegen den Willen Gottes zu bewähren hatte, um auf dieſem Wege des Gehorſams und der Selbſtbeſchränkung zum Ziele der Freiheit zu gelangen. Oder nimmt man an der Kindlichkeit und ſcheinbaren Aeußerlichkeit des Vorgangs, wie er uns dort berichtet wird, Anſtoß? Aber war es nicht gerade ſo jenem Anfangsſtande der erſtgeſchaffenen Menſchen entſprechend, in welchem das Leben des Geiſtes ſich noch nicht in dem Grade von dem ſinnlichen Daſein gelöſt hatte, wie dieß bei uns der Fall iſt? Und wer heißt uns bei der Außenſeite des Vorgangs ſtehen bleiben? Iſt ſie nicht allenthalben die durchſichtige Hülle innerer Vorgänge, in denen ſich die tiefſtgreifenden Entſcheidungen des ſittlichen Lebens vollziehen? Denn es iſt das innerſte Verhältniß zu Gott welches ſich hier entſcheidet. Darin liegt ihre verhängnißvolle Bedeutung. Drei Stufen durchſchritt die ſündige That der Erſtgeſchaffenen. Die erſte war der Unglaube an Gottes Liebe. Das Verbot, das er den Menſchen gegeben, ſchien eine willkürliche Verſagung eines wünſchenswerthen Gutes und ein Hinderniß der Freiheit ſtatt eine Förderung auf dem Wege zu dieſem Ziele zu ſein. Mit dem Glauben an Gott aber ſchwand auch die Liebe zu ihm, und die innere Lebensbewegung zu Gott hin ſtand ſtille und wandte ſich rückwärts. Das war das erſte. An die Stelle Gottes aber ſetzte der Menſch ſich ſelbſt. Er nahm ſein Geſchick in ſeine eigene Hand und gedachte in hochmüthiger Selbſterhebung ſich ſelbſt ſein Glück der Zukunft zu ſchaffen mit ſeinen eigenen Kräften. Als wäre er ſein eigener Schöpfer, wollte er nur durch ſich ſelbſt ſein der er ſein ſollte. Er vergaß daß Gott ſein Grund und darum auch ſein Ziel ſei und machte ſich ſelbſt zum Ziele ſeines Lebens in hochmüthiger Selbſtſucht. Und zu dieſem andern kam

dann noch als drittes das sinnliche Gefallen an der Welt hinzu, deren Knecht er dadurch wurde statt ihr König zu sein. Unglaube, Hochmuth und Weltlust — das ist die dreifache Verkehrung der dreifachen Stellung des Menschen: zu Gott, zu sich selbst und zur Welt, die dreifache Auflösung seiner ursprünglichen Harmonie, auf der seine Heiligkeit, sein Leben und sein Glück beruhte. In diesen drei Grundformen des Anfangs tritt uns noch immer die Sünde entgegen in der Geschichte des menschlichen Geistes. Es sind die drei großen geschichtlichen Gestalten des Rationalismus, des Pantheismus und des Materialismus. Denn die Seele des Rationalismus ist der Unglaube, die des Pantheismus der Hochmuth und die des Materialismus die Sinnlichkeit der Weltlust. Ihre Wurzeln liegen in jenem Vorgang den die Schrift uns erzählt, und die Herrschaft welche sie ausüben bestätigt, was die eigene Erfahrung uns tagtäglich sagt, daß wir durch jene entscheidende That des Anfangs alle sündig geworden.

Wohl, wir sind nicht bloß sündig, wir sind auch der Erlösung fähig. Wir können gerettet werden und wir sollen es. Wir sind nicht schlechthin verloren; denn wir sind nicht schlechthin eins mit der Sünde. Wir können von ihr gelöst werden. Sie ist nicht eins mit unserm Wesen, sie ist nicht aus unserm Wesen hervorgekommen, sie ist nur in dasselbe hineingekommen, sie ist von außen an uns gekommen. Wir sind Verführte, durch Verführung Gefallene. Es ist ein Trost dieß zu wissen, daß wir Verführte sind; denn darin liegt die Möglichkeit unsrer Rettung. Der letzte Ursprung der Sünde liegt außer uns, nicht in uns. Es muß eine Macht der Sünde außer und über uns geben, durch deren Verführung wir sündig geworden sind. Das ist nicht die Macht des bösen Beispiels. Denn woher stammte das böse Beispiel selbst? Das ist nicht eine bloße Richtung des menschlichen Geistes. Denn wo ist ihr Ursprung? Das ist nicht eine bloße Macht der Geschichte. Denn wie ist sie zur Macht der Geschichte geworden? Die Sünde gehört dem Gebiet der Freiheit an. Der letzte Ursprung der Sünde muß also in einer

geistigen Macht der Freiheit liegen und in ihrer That der Freiheit, womit sie selbst ihren Willen zu einem sündigen gemacht hat. Die Schrift nennt diese geistige Macht des Bösen den Feind Gottes oder den Satan.

Keiner andern Lehre begegnet eine so entschiedene Abneigung als der von der Existenz des bösen Geistes. Man nennt dieß einen unmöglichen weil sich selbst widersprechenden Gedanken. Aber wenn es überhaupt Geister gibt, warum soll es nicht auch böse Geister geben können? Oder ist jenes unmöglich? Die Schrift lehrt ihre Existenz. Sie nennt sie Engel d. h. Boten, von ihrem Berufe Diener Gottes zu sein, Boten die seinen Befehl ausrichten, oder nennt sie Geister nach ihrem Wesen und ihrer Natur, weil sie unkörperlich sind, oder auch Mächte und Gewalten, weil sie die Mächte dieser körperlichen Welt sind. Dieß ist eine Vorstellung, welche die Schrift mit dem Vorstellungskreise der übrigen Religionen theilt. Und schon daß es eine uralte und allgemeine Anschauung aller Völker ist, wird ein gutes Vorurtheil für sie erwecken dürfen. Allerdings ist das moderne Bewußtsein ein anderes geworden als das der alten Zeiten. Wir haben an die Stelle der Geister die Kräfte und Gesetze der Natur gesetzt. Aber ist es nicht ein nahe liegender Gedanke, daß wie zwischen dem Menschen und der Natur Naturwesen d. h. Thiere zwischen inne stehen, so zwischen ihm und Gott dem absoluten Geiste, Geistwesen zu denken sind, welche gleichfalls die Brücke zwischen beiden bilden? Und drängt sich ein ähnlicher Gedanke nicht auch dem modernen Bewußtsein auf, wenn es demselben geläufig ist, die Sternenwelt mit höheren Wesen geistiger Art zu bevölkern, um so der Uebermacht der Materie ein geistiges Gegengewicht entgegen zu setzen? Nur daß, während diese Vorstellung die höheren Wesen mechanisch neben den Menschen stellt, die Schrift ihnen eine Beziehung zum Menschen gibt und sie so zu einem wesentlichen Bestandtheil des einheitlichen Weltorganismus macht. Und mit Recht. Denn der Mensch als die Einheit von Geist und Natur, als die Mitte zwischen Gott und der körperlichen Welt, bildet das Band und darum die

Mitte der Schöpfung, und die Schrift trägt darum kein Bedenken auch jene Geiſtmächte des Himmels in den Dienſt des Menſchen zu ſtellen. Denn der Menſch iſt nach der Schrift der Gegenſtand der göttlichen Providenz, und die Geiſter dienen derſelben. Sie treten nicht an die Stelle der Providenz, aber ſie vermitteln dieſelbe. Und ebenſo wenig treten ſie an die Stelle der Kräfte und Geſetze der Natur — die Naturwiſſenſchaft braucht keine Geiſter, um die Erſcheinungen der Natur zu erklären —; aber ſie vermitteln den Zuſammhang des geſammten Naturlebens und ſeiner einzelnen Erſcheinungen und Wirkungen mit dem Reiche Gottes, deſſen Gegenſtand der Menſch iſt. In dieſer teleologiſchen d. i. zweckſetzenden Anſchauung liegt der Vorzug der bibliſchen Vorſtellung von den Geiſtern vor der gewöhnlichen volksmäßigen. Und darin liegt auch die ſittliche Wahrheit und Berechtigung dieſes Gedankens.[15]

So gut nun überhaupt Geiſter möglich ſind, ſo gut ſind auch böſe Geiſter denkbar. Denn die Welt der Geiſter iſt eine Welt ſittlicher Entſcheidungen ſo gut wie die des Menſchen.

Wenn dieſe ſinnenfällige Welt der Natur und Geſchichte einen tieferen Hintergrund hat, welcher über die Grenze des bloß menſchlichen Daſeins hinausführt, müſſen wir dann einen ſolchen nicht auch für das weite Gebiet des Böſen fordern, wie uns daſſelbe in der Geſchichte entgegentritt? Denn was iſt die Geſchichte anderes als der Kampf zwiſchen den beiden Mächten des Guten und des Böſen? Dieſer ſittliche Gegenſatz iſt es, welcher das Schauſpiel der Geſchichte ſo ergreifend macht. So gut wie das Gute ſeine Geſchichte hat, ſo gut hat auch das Böſe ſeine Geſchichte. Es herrſcht ein Zuſammenhang, es herrſcht eine Intelligenz in dieſer Geſchichte, welche nicht das Erzeugniß der Einzelnen iſt die böſe ſind, ſondern welcher dieſe oft mehr unbewußt als bewußt dienen. Es iſt eine verborgene geiſtige Intelligenz, welche die Fäden knüpft und verbindet zu einem zuſammenhängenden Gewebe der Lüge und der Sünde. Wir können ähnlich von einem Reiche des Böſen ſprechen, wie wir von einem Reiche des Guten reden. Es wäre aber Läſterung

zu sagen, daß jenes ebenso unmittelbar auf Gott zurückzuführen sei wie dieses. So drängt uns diese Betrachtung mit innerer Nothwendigkeit zur Annahme einer Geistesmacht, in deren Händen die Fäden des Bösen zusammenlaufen. Und legt uns nicht die eigene Erfahrung den Gedanken einer Geistesmacht des Bösen nahe? Denn wer hat es nicht schon erfahren, daß ihm in den heiligsten Augenblicken, in den geweihtesten Stunden Gedanken arger und versuchlicher Art gekommen sind, von denen er sich sagen mußte, daß sie nicht in ihm ihren letzten Ursprung haben? Wir erfahren es alle mannigfaltig, daß wir nicht blos mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, sondern mit einer geheimnißvollen Welt finsterer Gewalten, deren Wirkungen in unser Inwendiges hineinreichen.

Allerdings, man hat diese Anschauung besonders in früheren Zeiten zu Aberglauben und Fanatismus verkehrt oder mißbraucht sie etwa noch jetzt zuweilen zu leichtfertiger Entschuldigung der eigenen Sünde. Solcher Mißbrauch erklärt die Eingenommenheit gegen jene Vorstellung, aber er rechtfertigt dieselbe nicht. Und was man sonst dagegen einwendet, ist von keinem großen Belang. Wenn man sagt, daß höchste sittliche Verworfenheit und geistige Intelligenz nicht in Einem Subjekt vereinigt gedacht werden können, oder daß die stets erneute Erfahrung von der Vergeblichkeit der Widerstandsversuche gegen die Sache Gottes zuletzt davon zurückbringen müsse, so widerlegt sich beides an der Erfahrung, welche uns sowohl jene Vereinigung von Intelligenz und Verworfenheit als auch das andere zeigt, daß gerade die Vergeblichkeit der Versuche zu immer neuen, wenn auch noch so hoffnungslosen Versuchen reizt. Nein, diese Gründe, die man anzuführen pflegt, sind nicht der eigentliche Grund der Ablehnung. Dieser selbst liegt tiefer. Es ist die Abneigung gegen den Ernst der sittlichen Anschauung, der sich in jener Lehre ausspricht. Denn wenn die Sünde nicht bloß eine Aeußerung der Schwäche unserer Natur und eine vereinzelte That unsres Willens ist, sondern wenn ihre letzten Wurzeln in einer geheimnißvollen geistigen Welt des Bösen liegen und wenn sie uns mit dieser in Verbindung setzt, so

erscheint sowohl die Sünde selbst und ihre Gefahr als die Aufgabe des Kampfes mit ihr viel größer und ernsthafter, als wenn wir sie von jenen Ursprüngen und Zusammenhängen losgelöst denken. Es ist der Leichtsinn unserer Natur und die Oberflächlichkeit des gewöhnlichen Denkens, welche sich gegen jene Lehre sträubt und sie unheimlich und finster findet. Aber wenn wir es recht erwägen, so müssen wir vielmehr sagen, es hat etwas Tröstliches zu denken, daß nicht in uns selbst sondern in jener Geisterwelt der letzte Grund des Bösen liege und das eigentliche Prinzip der Sünde. Denn das unterscheidet die menschliche Sünde von der diabolischen, daß der Mensch die Sünde nicht um der Sünde willen thut, sondern um des vermeintlichen Gutes willen, welches ihm die Sünde vorspiegelt und ihn so betrügt, wie denn deßhalb die Schrift oftmals von einem „Betrug der Sünde" spricht, während dieß das Charakteristische des Diabolischen ist, das Böse zu thun aus Lust am Bösen selbst.

Wie es zu diesem bösen Grundwillen gekommen ist, das verhüllt sich uns in Dunkel. Die Schrift gibt nur leise Andeutungen davon, indem sie uns erkennen läßt, daß das Verlangen nach der Herrschaft der Welt den dienstbaren Geist und ihm nach dann diejenigen, die ihm zu Willen waren, aus seinem Dienstverhältniß zu Gott rückte und in Widerstreit zu ihm und seinen guten und gnädigen Gedanken über die Menschen brachte. Aber das letzte Wort des Räthsels werden wir nie finden. Hier hat unsre Erkenntniß Grenzen, weil unsere Erfahrung ihre Grenzen hat. Genug daß wir wissen, daß es eine Macht des Bösen gibt, welche über den Umkreis des menschlichen Willens und Vermögens hinausgeht, und daß in ihre Abhängigkeit sich begibt wer sich in die Abhängigkeit der Sünde begibt, daß unsre Sünde Fäden des Zusammenhangs knüpft mit dem Reich des Bösen und der feindlichen Macht des Bösen, und daß es die Schatten dieser finstern Macht sind die in unsere Seele fallen.[16]

Durch diese Macht ist der Mensch gefallen da er fiel; als ein Verführter, aber in Freiheit. Es war eine That des Gehorsams gegen den Versucher, aber es war eine That seines

freien Willens, daß der Menſch den Gehorſam gegen Gott verſagte. Und es war eine verhängnißvolle That.

Ihre Folgen erſtrecken ſich über Alle. Unſer aller Geſchick hat ſich entſchieden mit der That des Anfängers unſres Geſchlechts. Denn ſie iſt nicht bloß die That eines Einzelnen, ſondern die That des Repräſentanten der Geſammtheit. Sie hat daher nicht bloß individuelle Bedeutung, ſondern allgemeine. Sie gilt als unſer aller That. Denn wir bilden alle eine große Einheit; geheimnißvoll iſt jeder in das Ganze verflochten, keiner kann ſich davon iſoliren und etwa ſagen: was geht das mich an? Ob wir es verſtehen oder nicht, ob wir es anerkennen oder uns dagegen ſträuben — es iſt doch ſo: das Verhängniß jener erſten That erſtreckt ſich auf uns alle. Sie gilt als eine gemeinſame Schuld, die auf dem ganzen Geſchlechte der Sterblichen ruht. Und wir haben eine Empfindung davon. Die Dichter ſprechen dieſe Empfindung aus, die Askeſe der Büßer iſt ein Ausdruck dieſes Gefühls von der Schuldbehaftung unſres ganzen Lebens, und die Opfer wurden nicht bloß für die einzelnen ſündigen Thaten gebracht, ſondern für die Schuld des geſammten Daſeins. Nennen Sie dieſen Gedanken einen finſteren Gedanken, — ſo bekennen Sie wenigſtens daß er wahr iſt. Aber vergeſſen wir auch nicht, daß es nicht bloß eine That der Sünde gibt, die unſer aller That iſt, ſondern auch eine That der Erlöſung die für uns alle geſchehen iſt.

Wir alle erfahren die Folgen jener That an der Macht der Sünde die wir in uns tragen. Niemand kann ſie leugnen. Niemand iſt von Natur wahrhaft gut. Rouſſeau hat zwar behauptet wir ſeien es; und darauf hat er ſeine Ideen zur Reformation der menſchlichen Geſellſchaft gegründet. Aber er hat ſeinen Satz ſelbſt widerlegt durch ſein eigenes Leben. Der müßte den Menſchen, der müßte ſich ſelbſt ſchlecht kennen, der nichts davon wüßte, welche finſtern Geiſter in der Bruſt des Menſchen hauſen.[17]

Wir haben die Einheit mit uns ſelbſt verloren, die Harmonie unſres Weſens. Ein tiefer Zwieſpalt geht durch unſer

ganzes Weſen hindurch, ein Zwieſpalt zwiſchen Wiſſen und Wollen, zwiſchen Wollen und Können. Dieſe innere Zerriſſenheit unſres Weſens iſt unſre Unſeligkeit. In der modernen Zeit iſt ſie ſtärker als je. Denn das Chriſtenthum hat die Zeit der Naivetät beſeitigt; es hat uns unmöglich gemacht uns über uns ſelbſt zu täuſchen. Sein ſcharfes Licht leuchtet bis in die Abgründe unſrer Natur hinab. Entweder wir laſſen uns durch dieſe ſchmerzliche Erkenntniß heilen, oder wir werden nur um ſo unglücklicher dadurch.

Betrachten wir nur das eine Gebiet des modernen geiſtigen Lebens, das der modernen Poeſie.

Durch die geſammte moderne Lyrik geht der Ton dieſer inneren Zerriſſenheit hindurch, von Byron an bis zu Heine und Leopardi herab. Man betrachtet die Poeſie ſo gerne als die verklärende und erlöſende Macht des Lebens, durch welche man die Religion und das Evangelium ſich erſetzen zu können glaubt. Aber was wir aus dem Munde der modernen Dichter hören, ſind ergreifende Klagen über den Schmerz der Zerriſſenheit. Dieſe Klagen ſind nicht etwas Gemachtes, ſondern ſie ſind Wahrheit; ſie ſind nicht Aeußerungen einer krankhaften Stimmung, ſondern nur Zeugniſſe der tiefen Krankheit unſres Innern. Die Krankheit unſrer Seele iſt, daß ſie Gott verloren hat.[18]

Denn das iſt es was den Menſchen ſo unſelig macht: die Trennung von Gott. Gott ſoll unſer Ein und Alles ſein und wir ſind nur ſelig in ihm; in ihm haben wir die Harmonie unſres Daſeins, er iſt der rechte Mittelpunkt unſres Lebens.[19] Aber das iſt die Sünde, daß der Menſch ſich ſelbſt zum Mittelpunkt ſeines Denkens und Wollens gemacht hat, daß er Alles nur auf ſich bezieht und ſich in ſich ſelbſt abſchließt. „Ich bin ich ſelbſt allein“ — dieſes Wort des Shakeſpeare'ſchen Richard III., dieſer leibhaftigen Sünde, iſt das Bekenntniß der Sünde.

Man hat von jeher die Frage aufgeworfen, worin das eigentliche Weſen der Sünde beſtehe. Es gibt keine richtigere

Antwort darauf als: in der Selbstsucht. Wenn das Wesen der Tugend in der Liebe zu Gott besteht, in der Hingabe des eigenen Ich an den Gott der Heiligkeit und Liebe, so besteht das Wesen der Sünde darin, daß wir Gott die Liebe unsres Herzens weigern, zu der wir doch geschaffen sind und welche unsre Seligkeit ist, und an die Stelle Gottes uns selbst setzen und uns zum Abgott unsres Denkens und Wollens machen. Wohl, wie uns die Sünde des Menschen erscheint, erscheint sie uns nicht immer als Selbstsucht, vielmehr nur wie eine Verirrung seines Herzens. Die Welt der vergänglichen Güter und Freuden hat sich der Mensch erwählt: hierin sucht er die Befriedigung seines Herzens und die Seligkeit seiner Seele. Der Zug seiner Liebe ist geblieben; aber er hat sich verirrt; er hat sich dem Eitlen zugewandt statt den ewigen Gütern und dem Gut aller Güter, welches Gott selbst ist. Aber wenn wir ganz ehrlich gegen uns sein wollen, so müssen wir sagen: alle die vergänglichen Güter dieser Welt, in denen wir den ewig nagenden Hunger und Durst unsrer Seele zu stillen suchen, selbst die Menschen die wir mit unsrer Liebe, oft mit so leidenschaftlicher Liebe umfassen — sie sind uns im letzten Grunde nur Mittel, nicht Zweck. Nicht sie sind es die wir lieben, wir selbst sind es was wir in ihnen suchen und lieben. Auch die leidenschaftliche Liebe, ja gerade sie ist im Grunde Egoismus. Wir wollen uns selbst in Allem was wir wollen. Unser eigenes Selbst und seine Befriedigung machen wir zum letzten Zwecke unsres Lebens, unsres Denkens und Wollens. Das ist das eigentliche Wesen der Sünde. Es mag uns oft unbewußt sein, wir mögen uns täuschen über uns selbst, wir mögen uns für selbstloser halten als wir sind; aber wenn auch unbewußt — in Wirklichkeit liegt aller Sünde die Selbstsucht zu Grunde; und wo die Sünde in ihrer wahren Gestalt hervortritt, erscheint sie auch als Selbstsucht. Die geschichtlichen Größen im Reiche der Sünde sind Größen der Selbstsucht.

Gewiß, unsere Bestimmung ist nicht unser persönliches Selbst zu verneinen oder zu vernichten. Wie wären wir der ewigen

Liebe des heiligen Gottes fähig, wenn wir nicht persönlich, wenn wir nicht ein Selbst wären? Aber eben dazu sind wir persönlich, daß wir Gott lieben und ihn in uns aufnehmen und uns mit ihm erfüllen. Er soll der Mittelpunkt unsres ganzen Wesens, das Ziel unsres gesammten Denkens und Wollens sein. Dieß ist die heilige Selbstliebe. Aber daß wir uns innerlich von ihm zurückziehen und entleeren und uns selbst an seine Stelle setzen, daß wir nicht vor Allem ihn und uns für ihn, sondern vor Allem uns und Alles nur für uns wollen, das ist die Sünde der Selbstsucht. Für Gott sind wir geschaffen: so findet in ihm unser Wesen seine Einheit, seinen Frieden, seine Seligkeit. Ohne ihn sind wir unselig und zerrissen: wir haben unsre Einheit und unsern Frieden verloren.[20]

Denn wir sind geschaffen, um in Gott die Befriedigung unsres sittlichen Wesens zu finden. In uns selbst finden wir sie nicht, wir sind unselig in uns allein. Wir lieben uns, und doch fliehen wir uns selbst und sind unglücklich in unsrer eignen Gesellschaft. Auch jener Trotzige, wie ihn Shakespeare schildert, verträgt es nicht, er selbst allein zu sein: er flieht sich selbst, er haßt sich selbst. Und man braucht kein Richard III. zu sein, um Aehnliches an sich selbst zu erfahren.

Das Wort der modernen Zeit ist Humanität, d. h. das harmonische Menschenwesen. Wohl, diese Harmonie unsres Wesens ist unsre Aufgabe. Aber ist sie auch unsre Wirklichkeit? Sie ist es nie gewesen und gegenwärtig am wenigsten. Man hat oft gesagt, unsre Zeit erinnere an die Zeit der römischen Cäsären. Ich glaube es auch. Nun wohl. Der Geschichtschreiber jener Zeit war, wie Sie wissen, Tacitus. Wer seine Schriften kennt, der weiß es, daß um seinen Mund der Zug der Menschenverachtung spielt. Ich habe es oft beobachtet, daß die Menschenverachtung wächst in dem Maß als die Menschenkenntniß wächst. Und wir sprechen von harmonischem Menschenwesen! Gewiß, wir kommen nicht eher zum Frieden, als bis wir die sittliche Harmonie unsres Wesens gefunden haben. Aber wie erlangen wir diese? Soll unsre Disharmonie aus sich selbst

die Harmonie gebären? Nur Gott kann ſie uns ſchenken; denn er iſt das Ziel unſrer Beſtimmung, und in ihm findet unſre Seele ihre Einheit und ihren Frieden.

Es iſt wahr, es iſt etwas Wunderbares um den Menſchen. „Nichts iſt gewaltiger als der Menſch", läßt Sophokles den Chor in der Antigone ſingen. Und doch — was ſind wir? Knechte des Todes, Knechte der Sünde. Wir tragen einen Zwieſpalt in uns herum und können uns nicht frei von ihm machen. Wir wiſſen das Gute, aber wir wollen es nicht, und auch wenn wir es wollen, ſo thun wir es nicht — das iſt die erſchütternde Klage des Apoſtels Paulus, die in wie vielen tauſend Seelen ſchon ein Echo gefunden hat![21]

Wir rühmen die Macht des Willens. Ich will der Letzte ſein der ſie herabſetzt. Denn wir haben nöthig, daß man den Willen ſtärke, nicht daß man ihn entmuthige. Aber beſitzt unſer Wille wirklich in ſich ſelbſt die Kraft ſich von der Macht der Sünde frei zu machen? Von jeher war dieß ein beſonderer Anſtoß an der kirchlichen Lehre, daß ſie behaupte, der Menſch ſei von ſich aus unfähig zum wahrhaft Guten. Das heiße den Menſchen herabſetzen und ſich an ſeiner Würde verſündigen. Gewiß, wenn das Chriſtenthum nicht beſſer kann gerechtfertigt werden als durch eine unwahre Herabwürdigung des Menſchen, dann wollen wir lieber auf alle Rechtfertigung verzichten. Aber wir ſetzen den Menſchen nicht herab, ſondern wir erheben ihn. Denn wir begnügen uns nicht mit einem geringeren Maß der Sittlichkeit; wir legen den höchſten Maßſtab der Sittlichkeit an; wir ſtecken dem Menſchen das höchſte ſittliche Ziel: denn für dieſes iſt er geſchaffen. Die ſind es die ihn entwürdigen, die ſetzen ihn herab, welche ihn lehren ſich mit einer geringeren Sittlichkeit zu begnügen und in ihr das letzte Ziel ſeines Strebens zu ſehen. Freilich wenn man keine höhere Sittlichkeit kennt als die gewöhnliche Rechtſchaffenheit des bürgerlichen Lebens — dieſe kann der Menſch vielleicht leiſten. Und doch — wer hat nie gelogen? wer hat ſich nie über Worten oder Handlungen der Feigheit in ſeinem Beruf überraſcht? Aber

wenn auch — ist das Alles? Ist das die ganze Aufgabe des Menschen? Wer sein Ziel nicht höher steckt, der entwürdigt den Menschen. Ist das Alles, nichts Böses thun? Das heißt noch nicht: Gutes thun. Und noch weniger: gut sein.

Wir können uns selbst beherrschen. Aber die Selbstbeherrschung ändert nicht unsre Neigungen und reinigt nicht unser Herz. Das wäre eine geringe Sittlichkeit, wenn sie nicht weiter ginge als bis zur Selbstbeherrschung. Wir können uns unter das Gebot des Moralgesetzes beugen. Aber diese Beugung unter dasselbe ist nicht die freie Einigung des Willens mit dem Gesetz, worin doch allein die wahre Sittlichkeit besteht. Denn eine Sittlichkeit welche Zwang ist, wenn auch ein Zwang den wir uns selbst anthun, ist nicht Sittlichkeit im wahren Sinne. Sittlichkeit ist nur wo Freiheit, innere Freiheit des Willens ist; nicht der Sieg des Pflichtgebots über das Herz, sondern die freie Einigung des Herzens mit der Pflicht. Die wahre Sittlichkeit ist die Liebe. Kant hat die Sittlichkeit auf das Pflichtgebot gegründet. Aber er hat für die Liebe in seinem System keinen Raum gehabt. Denn natürlich, alles Andere kann man gebieten, die Liebe kann man nicht gebieten. Sie ist das Freieste von Allem. Und doch ist sie allein die wahre Sittlichkeit. Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzem Gemüthe und von allen deinen Kräften, und deinen Nächsten als dich selbst — das ist die Sittlichkeit wie sie die heilige Schrift und die Lehre der Kirche meint. Von dieser sagen wir, daß sie der Mensch aus seinen eigenen Kräften nicht zu leisten vermag. Das übersteigt seine Kräfte. Wir können unsre innere Gebundenheit fühlen, wir können die Fesseln der Sünde schmerzlich beklagen, die wir doch auch wieder lieb haben; wir können nach der Freiheit verlangen und uns darnach sehnen; aber uns selbst frei machen können wir nicht; denn wir können uns nicht im Grunde unsres Wesens selbst ändern. So viel wir auch Gutes thun mögen, — wahrhaft gut werden wir nicht durch dieses Thun. Wer vermag die Wurzeln der Selbstsucht aus seinem Herzen zu reißen?[22]

Wenn wir so sprechen, so erniedrigen wir den Menschen nicht; nein, wir zeigen ihm das höchste Ziel; aber wir stellen eine Thatsache fest. Und diese Thatsache ist die Macht der Sünde, von der wir nur durch eine Wirkung der göttlichen Macht frei werden können.

Aber die Sünde ist nicht bloß eine Macht die uns beherrscht, sondern zugleich auch *unsere Schuld*. Sie ist nicht bloß ein Leiden das wir erfahren, ein Uebel das wir zu tragen haben; sie ist die That unsrer Freiheit; wir sind verantwortlich dafür, und unser Gewissen macht uns dafür verantwortlich; sie ist Schuld.

Man hat in der neueren Zeit den Versuch gemacht, die ganze Frage der Schuld von der Statistik aus zu beseitigen.[23] Man glaubt nachweisen zu können, daß innerhalb des sittlichen Gesammtlebens der allgemeinen menschlichen Gesellschaft auch in den scheinbar freiesten, in den willkürlichsten Handlungen eine gewisse Gesetzmäßigkeit herrsche und Regelmäßigkeit walte. Also — folgert man — herrsche hier ein Naturgesetz und nicht die freie Selbstbestimmung des Willens. Man hat jene Gesetzmäßigkeit besonders vom Selbstmord nachzuweisen gesucht. Seine Zahlen zeigen eine gewisse Gleichmäßigkeit der Bewegung, und in ihrer Vertheilung auf die verschiedenen Stände und Länder läßt sich eine im Ganzen sich gleichbleibende Verschiedenheit verfolgen. Aber folgt daraus, daß diese That damit aufhöre eine Sache der freien Entschließung zu sein? Nur das folgt daraus, daß es bestimmte Ursachen gibt, durch welche sie veranlaßt wird, so daß sie aufhört eine Sache der reinen Willkür zu sein, und daß diese Ursachen, die sowohl in äußern Verhältnissen als in den natürlichen Anlagen liegen, verschieden vertheilt sind. Aber damit ist der *Entschluß* des Willens, der sich durch die Ursachen bestimmen läßt, nicht der Verantwortlichkeit entnommen. Seit wann heißt Freiheit so viel wie grundlose Willkür? Man hat — um ein Beispiel anzuführen — beobachtet, daß im Jahre 1847 erheblich weniger Ehen geschlossen wurden. Warum? Weil die Theuerung der Getreide-

preiſe mit ihren verſchiedenen Folgen in jenem Jahre die Gründung eines Haushaltes erſchwerte. Das war Sache der Erwägung des Einzelnen. Hörte damit der Entſchluß auf eine That der Freiheit zu ſein? Aehnlich iſt es auch hier. Bei den verbrecheriſchen Handlungen ſind es nicht im letzten Grunde die äußeren Urſachen, welche entſcheiden, ſondern es iſt die ſittliche Beſchaffenheit des Willens, der Grad ſeiner ſittlichen Stärke oder Schwäche und die dadurch bedingte Verſuchlichkeit, welche das entſcheidende Wort ſpricht. Dieſe aber fällt ſelbſt ſchon unter das ſittliche Urtheil der Verantwortlichkeit. Es iſt wahr, dieſe ſittliche Beſchaffenheit ſelbſt iſt nicht unabhängig von den äußern Verhältniſſen, in welche der Menſch oft ohne ſeinen Willen geſetzt iſt. Und auch die Macht der Verſuchung, welche die äußern Umſtände auf unſre verſuchliche Natur ausüben, iſt eine verſchiedene. Was folgt daraus? Daß der Gang der menſchlichen Dinge nicht bloß ein Werk unſres Willens iſt, ſondern daß noch eine höhere Hand darin waltet. Gott hat die Fäden der Geſchichte nicht aus der Hand gegeben, da er uns verſtattete, mit am Webſtuhl der Zeit zu ſitzen und den Einſchlag in das Gewebe der göttlichen Weltregierung zu geben. Wie ſich beides mit einander vertrage, die menſchliche Freiheit und die göttliche Leitung — wer will das ſagen? Das iſt das große Problem der Geſchichte, welches wir nie völlig zu löſen im Stande ſein werden. Es iſt genug, wenn wir wiſſen, daß das eine das andere nicht aufhebt. Weil Geſetzmäßigkeit im Gange der menſchlichen Dinge herrſcht, iſt damit nicht die Freiheit beſeitigt; und daraus daß Gott die Welt regiert, folgt nicht daß der menſchliche Wille aufhöre ſelbſtthätig zu ſein. Das Eine iſt eine Thatſache ſo gut wie das andere. Ob wir es verſtehen wie ſich beides mit einander vereinigt, oder nicht verſtehen — die Thatſache ſelbſt hängt nicht ab von unſerm Verſtändniß. In unſerm Innern aber tragen wir das Bewußtſein unſrer Verantwortlichkeit; und dieſes Bewußtſein iſt eine Thatſache ſo gut wie jede andere; und durch die innere Erfahrung die wir Alle davon machen, ſteht dieſe auch unſerm

Verſtande ſo feſt wie alle Zahlen der Statiſtik. Nie wird es dieſer gelingen uns zu überreden, daß wir für die ſittlichen Thaten unſeres Willens nicht verantwortlich ſeien.

Das Bewußtſein der Verantwortlichkeit aber ruht auf dem Bewußtſein der ſittlichen Gegenſätze von gut und böſe. Keine Sophiſtik wird uns dieſes ausreden und uns glauben machen, daß böſe und gut einander gleich ſeien.

Es gibt eine moderne Richtung — ſie iſt beſonders in Frankreich herrſchend, aber ſie hat auch bei uns ihre Jünger gefunden — welche den Maßſtab der ſittlichen Beurtheilung beſeitigt hat. Und doch iſt dieſer der höchſte und der des Menſchen würdigſte. An ſeine Stelle ſetzt man das Verſtändniß der Beweggründe und des Zuſammenhangs. Was uns böſe erſcheint, ſagt man, erſcheint uns nur ſo, wenn wir es iſoliren und für ſich betrachten. In ſeinem Zuſammenhang iſt alles nothwendig und alles gut. Man muß es nur verſtehen um es anzuerkennen. Alles begreifen heißt Alles rechtfertigen. Alles iſt recht weil es iſt. Wohin führt dieſe Theorie? Zur Anerkennung des bloßen Erfolgs. Denn dann iſt was gelingt ſittlich, was nicht gelingt unſittlich. Das heißt nicht bloß die Logik der Thatſachen predigen ſondern auch die unbedingte Rechtfertigung der Thatſachen. Dann gibt es keine Schandthaten in der Geſchichte mehr, und das ſittliche Gefühl hat kein Recht ſich zu empören, und das Gewiſſen wird zum Schweigen verurtheilt; das Ende aber iſt die Huldigung gegen die nackte Gewalt. Dann iſt Nero ſo viel werth wie Paulus, und die Scheuſale der franzöſiſchen Revolution ſo viel wie die edelſten Opfer derſelben. Aber das heißt die Geſchichte wie ein Knecht beurtheilen, der keine höhere Autorität kennt als die ſeines Gebieters; das heißt unſer ſittliches Gefühl Lügen ſtrafen und das Beſte in uns verleugnen. Uns Alle durchzucken zuweilen niedrige Verſuchungen, gemeine Gedanken und Regungen —: ſtellen wir dieſe unſern edelſten Gefühlen und Entſchließungen gleich? Es wäre die größte Beſchimpfung unſrer ſelbſt. Dann wäre die Reue eine Thorheit: denn es wäre nichts mehr böſe.

Aber ſo lange es ein Gewiſſen auf Erden geben wird, wird es auch einen Proteſt gegen eine ſolche Lehre geben. Und ſo lange man die Heiligkeit lieben wird, wird man das Laſter haſſen. Und nie werden wir aufhören in unſrer Sprache die Ausdrücke gut und bös, Tugend und Laſter, Sittlichkeit und Sünde, Ehre und Schande als Gegenſätze zu gebrauchen. Sie werden nie zu veralteten Ausdrücken einer vergangenen Zeit werden.[24]

So lange wir aber gut und bös unterſcheiden werden, ſo lange werden wir das Böſe das wir wollen oder thun uns als Schuld anrechnen. Denn wenn alle andern Richter ſchweigen, ſo wird einer nicht ſchweigen: das Gewiſſen! Seine Anklage verfolgt einen jeden Schuldigen und macht ſein Leben unſelig und wandelt ſein Glück in Unglück.

Tacitus hat uns den Anfang eines Briefes aufbewahrt, welchen Kaiſer Tiberius an den römiſchen Senat gerichtet hat.[25] Man kann nichts Düſtereres leſen als dieſe Worte. Was aber dieſe düſtere Sprache diktirt hat, das iſt das ſchuldbeladene Gewiſſen. Dieß iſt es welches Gericht ſchon übt vor dem Gerichte. Es iſt als ob zu einzelnen Zeiten das Gefühl der Schuld und des göttlichen Zorns mit beſonderer Stärke erwache. Der heidniſche Schriftſteller Plutarch, der im erſten Jahrhundert nach Chriſti Geburt lebte, hat eine beſondere Schrift „über die Götterfurcht“ geſchrieben, in welcher er mit ergreifenden Worten die Angſt der Gemüther und das Gefühl des göttlichen Fluchs ſchildert, welches zu ſeiner Zeit Viele ergriff und unſelig machte. Die Geißlerzüge des Mittelalters, welche im 13. und 14. Jahrhundert in Oberitalien wie in Deutſchland viele Tauſende zu dieſen grauſamen Bußübungen vereinigten, ſind — wenn auch krankhafte — Erſcheinungen eines lebhaft erregten Schuldgefühls.[26] Aber es ſelbſt iſt unabhängig vom Wechſel der Zeiten und ihrer Stimmungen. Denn das ſittliche Bewußtſein iſt unabhängig davon; es gehört zum Weſen des Menſchen. Seine Stärke und Wahrheit iſt der Maßſtab für die ſittliche Wahrheit des Menſchen. Hier iſt der Punkt, an welchem Gott ſein Werk der Rettung im Menſchen beginnt; hier aber auch der

Ort der inneren Qual, die zur Hölle für den Menſchen werden kann.

Die Dichter haben ſich erſchöpft in den düſterſten Schilderungen von der Unſeligkeit eines ſchuldigen Gewiſſens. Mit den Tragikern Griechenlands wetteifert der römiſche Satiriker Juvenal, und Shakeſpeare's Richard III. und Makbeth ſind erſchütternde Zeugniſſe für die Macht jenes innern Verklägers. Nehmen Sie Lenau zur Hand — Sie finden allenthalben jene Klage und die vergebliche Sehnſucht nach dem Vergeſſen. Blättern Sie in Platen — zu ſeinen ergreifendſten Gedichten gehört ſeine Schilderung des Schuldigen. Und wenn Goethe in ſeinem Wilhelm Meiſter den alten Harfner ſeine Lieder anſtimmen läßt, ſo ſingt er von der Unſeligkeit des Schuldigen.[27]

Und wer iſt frei von Schuld? Nirgends iſt das Leben ohne Schuld, denn es iſt nirgends ohne Fehl. Wenn die großen Dramatiker, die heidniſchen wie die chriſtlichen, uns im Bilde die Verkettung des menſchlichen Geſchicks vor Augen ſtellen, ſo iſt es die Schuld, die den Knoten ſchlingt. Ein ſchuldloſer Held wäre kein Held eines Drama's. Das heißt: der Konflikt des Lebens iſt nie ohne Schuld. Sie iſt das Erbtheil aller Sterblichen. Denn wir alle haben mannigfach geſündigt, und wir haben alle wider Gott geſündigt. Seine heilige Gerechtigkeit iſt es die uns ſchuldig ſpricht und deren Urtheil in unſerem Gewiſſen ihr Echo findet. Das iſt es was die Schuld zur ſchwerſten Laſt macht, die uns darniederbeugt und unſre Kraft des Handelns lähmt. Es iſt Thorheit zu ſagen, daß der Weg der Schuld der Weg der Freiheit ſei, wie wir bei einzelnen Philoſophen und Dichtern leſen. Nichts laſtet ſo lähmend auf der ſittlichen Thatkraft wie ein ſchuldbeladenes Gewiſſen.[28] Nur ein freies Gewiſſen gibt auch Freudigkeit des Wirkens. Und wer die Zukunft erobern will, muß mit der Vergangenheit im Reinen ſein. Die Schuld lähmt, denn ſie macht unſelig.

Vieles iſt was unſelig macht, aber nichts macht unſeliger als die Schuld. Denn viele ſind der Uebel des Lebens, aber

keines größer als ſie. Wir mögen über die andern klagen; aber keines verdient es ſo ſehr, daß man darüber klage als die Schuld. Aber was hilft die Klage, wenn es keine Rettung gibt? Ja, wenn wir auf uns angewieſen wären, wüßte ich keine. Aber wenn es einen Gott gibt, muß es auch eine Hülfe geben. Das Gefühl unſres Elends und die Klage über unſre Sünde iſt eine Macht welche die Hülfe vom Himmel herab zieht. Die Hülfe aber kann nur Gnade heißen.

Dritter Vortrag.

Die Gnade.

Daß die Welt eine Welt der Leiden sei, darin stimmen Christen und Nichtchristen mit einander überein. Aber wenn wir weiter nichts zu sagen wüßten als nur dieß, dann wäre es am besten, wir verhüllten unser Haupt und legten uns hin um zu sterben. Denn dann gibt es nur die Eine Erlösung: den Tod. Aber Christus beginnt die Bergpredigt damit, daß er die Armen, die Leidtragenden, die Weinenden selig preist. Die, welche wir unglücklich nennen, nennt er selig: „denn sie sollen getröstet werden".

Verehrte Anwesende! Das Licht des Lebens ist nicht das Glück, sondern der Trost. Glücklich sein — was man gewöhnlich so nennt — das können wir nicht alle; so wenig als wir alle reich sein können. Es ist ganz vergeblich sich mit seinen Gedanken darüber abzuquälen warum das so ist. Gott hat es einmal so geordnet und wir müssen uns darein finden, ob wir es verstehen oder nicht. Und im Grunde wer ist glücklich? „Es ist kein Menschenleben ohne Wunden." [1]

Was man so gewöhnlich Glück nennt ist nicht Glück. Das wahre Glück ist der Trost. Dieses Glück ist für alle.

„Selig sind die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden" — dieses Wort in einer Welt der Schmerzen auszusprechen hat nur Gott das Recht; denn nur er besitzt den Trost für den Schmerz. Nur die Gnade ist es die zu trösten vermag.

Oder sollen wir auf allen Trost von vornherein verzichten? Man mag noch so sehr diese Resignation predigen, man wird nie ein gläubiges Publikum für diese Predigt finden. Man

rede einem Unglücklichen noch so viel davon vor, daß er sich nicht unglücklich fühlen soll — es wäre dasselbe wie wenn wir dem Hungrigen sagen wollten, er solle den Hunger nicht fühlen den er hat. Unsre Seele ist dazu geschaffen glücklich zu sein. Wie soll der Unglückliche in seinem Unglück sich glücklich fühlen? Das Licht des Lebens ist nicht das Glück, sondern der Trost, weil dieser das wahre Glück ist. Dieß aber vermag nur Gott zu geben.

Man sagt: die Zeit tröstet. Die Zeit tröstet Niemanden. Sie stumpft nur ab, sie macht uns vergessen. Das ist nicht eine Stärke der Seele, sondern eine Schwäche derselben. Das wäre das Richtige: nicht vergessen und doch getröstet sein. Das vermag nicht die Zeit.

Man sagt: man muß auf das Ganze sehen; der Blick auf das Ganze tröstet über das Leiden des Einzelnen; wenn auch die Einzelnen leiden, im Ganzen gleicht sich Alles aus. Diese Statistik tröstet nicht einen einzigen Unglücklichen. Man versuche es nur.[2]

Man verweist uns auf den Fortschritt der Menschheit. Durch alles Leiden und durch Sünde und Schuld hindurch schreitet unaufhaltsam der Gang der Geschichte vorwärts. Aber der Fortschritt ist zu theuer erkauft, wenn er mit dem Elend der Einzelnen erkauft ist. Und er wäre zu theuer erkauft, wenn er auch nur mit dem sittlichen Untergang eines Einzigen erkauft wäre. Eine einzige Seele ist mehr werth als der ganze Kulturfortschritt der Menschheit.

Was ist es was wir brauchen? Wir brauchen die Erlösung von der Sünde und die Versöhnung für unsre Schuld. Nur die Gnade kann uns erlösen, und nur sie vermag uns die Versöhnung zu schenken.

Sollen wir uns selbst erlösen?

Die alte Philosophie hatte bis zu einem gewissen Grade eine Erkenntniß von dem sittlichen Drucke des Lebens. Die Wege die sie ging waren verschieden; aber das Ziel das sie im Auge hatte war stets dasselbe: der Mensch muß sich selbst erlösen.

Die alte Welt ist untergegangen an diesem Versuch der Selbsterlösung.

Haben wir aus eigenen Mitteln etwas Besseres aufzuweisen als jene besaßen? Was soll uns helfen? Die Natur? Wohl, man weist uns oft an die Natur: hier sollen wir zum Frieden kommen, an ihrem Busen sollen wir still und rein werden und die Kindesstimmung wieder gewinnen die wir verloren haben. Aber die Natur selbst hat keine Stimmung; wir leihen ihr die unsere. Sie bringt keinen Frieden, wenn wir ihn nicht mitbringen. Die Stimmen die einer in seinem Innern hört, die klingen ihm auch von außen entgegen. Lenau wanderte nach Nordamerika, um dort die Ruhe und den Frieden zu suchen den er in Europa nicht fand; aber in den Urwäldern Amerikas hörte er nur das Geheimniß des Todes rauschen.[3]

Die Natur ist es nicht die uns helfen kann. Ist es die Kultur vielleicht? „Wenn man die Rose veredelt — heißt es irgendwo — wachsen ihr auch andere Dornen, aber immer Dornen.“ Die Kultur verändert unsre Sitten, aber sie befreit uns nicht von unsern Sünden; sie bildet uns, aber sie bessert uns nicht; sie macht uns gewandt, aber nicht fromm. Auch mit der höchsten geistigen Bildung kann die Herrschaft der niedrigsten Leidenschaften verbunden sein.

Man hat oftmals der Kunst eine befreiende und sittlich veredelnde Macht zugeschrieben. Was der Religion ihre Macht über die Gemüther verleihe, sei die Kunst in der Religion. Schiller hat den moralischen Rigorismus Kants durch die Aesthetik verbessern wollen. Und wie oft haben wir ähnliche Gedanken von den Modernen gehört. Ich darf mich vielleicht mit zu den Liebhabern der Kunst zählen. Aber daß sie unser Heiland sein könne, das muß ich leugnen und davon weiß auch sie selbst nicht. Die Kunst steht zwar im Bund mit der Religion, aber sie kann sie nicht ersetzen und will es auch nicht. Sie leiht der Religion ihr Gewand und reicht ihr die Hand um ihre Wirkung zu unterstützen, aber sie tritt nicht an die Stelle der Religion und Sittlichkeit. Und wenn wir die Künstler selbst

fragen, ſo werden ſie uns bekennen, daß ſie denſelben Kampf mit den Mächten der Sünde in ihrer Natur zu kämpfen haben wie wir Andern auch, und daß ihnen dabei nicht ihre Kunſt hilft, ſondern nur die ſittliche Macht der Religion. Wenn Platen in ſeinem Sonett an Winkelmann die Kunſt vergöttert, ſo glaube ich wiegt die Autorität eines Michel Angelo ſchwerer. Wie dieſer aber darüber dachte, hat er mehr als einmal in ſeinen Gedichten ausgeſprochen. Den wahren Frieden — ſo ſchließt ſein Sonett an Vaſari — Kann Farb' und Meißel nicht dem Geiſte geben, Der jene Liebe ſucht, die ausgebreitet Die Arm' am Kreuz, um uns emporzuheben.[4]

Oder ſollen wir die Erlöſung nicht außer uns ſuchen, ſondern in uns ſelber, in unſerm eigenen Geiſt, in unſerm Willen, in unſerm Denken? Wir haben das letzte Mal geſehen was der Wille zu leiſten vermag. Selbſtbeherrſchung iſt nicht Erlöſung, und Geſetz iſt nicht Freiheit.[5] Die Pflicht gibt keine Kraft der Sittlichkeit und ändert nicht die Neigung des Herzens. So lange aber die Tugend nicht hier ihre Heimat hat — was iſt ſie dann werth?

Man hat uns neuerdings mit beſonderem Nachdruck die „Selbſterlöſung und Selbſthülfe" durch den philoſophiſchen Gedanken gepredigt.[6] Man hat die Lehre des ſpinoziſtiſchen Pantheismus erneuert, daß der Einzelne nichts ſei als ein Strahl des allgemeinen Lichts, ein Tropfen im Weltmeer. „Aus dem ewig bewegten Meer taucht ein Tropfen auf, iſt eine Sekunde — man nennt ſie ſiebzig Jahre — ſonnenhaft leuchtend und durchleuchtet, dann taucht der Tropfen wieder unter." So muß ſich denn das Einzelne im Ganzen betrachten: „nur im Ganzen iſt Verſöhnung." — Allein das iſt ein Troſt, mit dem ſich „die ſterbende Blume" tröſten kann, aber er paßt nicht für den Menſchen. Das mag für die Dinge der Natur gut ſein, aber nicht für ein perſönliches Weſen. Das genügt für Geſchöpfe die unter dem Naturgeſetz ſtehen, aber nicht für den Menſchen der ein Gewiſſen hat. Dieſe Lehre iſt nichts Anderes als die Weisheit Buddha's. Aber wenn Buddha das letzte Wort ge-

sprochen hätte, so wäre kein Christenthum nöthig gewesen. Das ist nicht der Fortschritt des Geistes, daß wir zu den Träumen Indiens zurückkehren, über welche die Geschichte zur Tagesordnung übergegangen ist.[7] Jetzt steht das Christenthum auf der Tagesordnung und nicht die Lehre Sakjamuni's. Soll diese gelten, dann wollen wir es offen herausſagen mit Leopold Schefer: die letzte Hoffnung ist der allgemeine Untergang, und wollen das Freiligrath'sche Anno Domini, dieß schaurige Lied von der Vernichtung aller Dinge, zu unserm Bekenntniß machen, und mit Feuerbach den Tod als unsern Gott besingen. Wer das als den Trost ansieht den wir brauchen, der mag es thun; aber er soll wissen, daß er weder den Menschen noch sich selbst verstanden hat.

Es gibt keine „Selbsterlösung". Wir können uns nicht selbst erlösen, so wenig als wir uns unsre Schuld selbst vergeben können. Die Gnade muß nicht bloß eine Gnade der Erlösung, sondern auch eine Gnade der Vergebung und Versöhnung sein. Denn alle Sünde ist Versündigung wider Gott. Sie mag gehen, worauf sie wolle — immer heißt es: „an dir allein habe ich gesündigt." Wohl, die einzelne Sünde ist eine Versündigung am einzelnen Gebot. Aber wer an einem einzelnen sündigt, ist des ganzen Gesetzes schuldig. Denn in jedem einzelnen Gebot ist das ganze Sittengesetz gegenwärtig, und mit jedem einzelnen wird das ganze verletzt. Denn das Gesetz ist nicht bloß eine Summe einzelner Vorschriften, sondern ein Ganzes das eine Einheit bildet. Diese Einheit aber besteht im Willen Gottes. Sein Wille, seine Heiligkeit, Gott selbst ist es der das Gebot zum Gebot, zum Theil des Gesetzes macht. Er selbst ist in jedem einzelnen gegenwärtig. Jede Versündigung wider das Gebot ist Versündigung wider Gott selbst. Und wie das Gesetz eine Einheit ist, so ist auch der Mensch eine Einheit. In jeder einzelnen Kraft, welche bei dieser oder jener sündigen That thätig ist, ist der ganze Mensch, sein ganzer Wille, sein ganzes Herz, seine ganze Sünde thätig.[8] Jede Sünde macht den Menschen schuldig vor Gott. So ist es nur Gott der uns unsre Schuld vergeben kann.

Können wir unſre Sünden ſelbſt wieder gut machen? Was geſchehen iſt können wir nicht ungeſchehen machen. Und wenn wir noch ſo fromm werden und noch ſo viel gute Werke thun — wir thun nur unſre Schuldigkeit, und die Anklage der Vergangenheit heben wir damit nicht auf. Ein ſündiges Leben wird nicht ausgeſtrichen durch ein gottſeliges Leben das etwa darauf folgt. Täuſchen wir uns nicht! Kein frommes Werk hebt begangene Sünden auf; nur die Vergebung. Auch keine Büßungen die ich mir auferlege. Wenn ich mich an Jemandem ſchwer verſündigt habe, an ſeiner Liebe, an ſeinem Vertrauen —, ich mag durch ein Leben der größten Selbſtentſagung dafür büßen: zum Frieden komme ich doch erſt dann, wenn ich mich vor ihm gebeugt und ihn gebeten habe: Verzeih! und wenn ich ſeine Verzeihung empfangen habe. Erſt die Vergebung tilgt die Verſündigung. Unſere Schuld fordert die Vergebung.[9] Wir können aber uns nicht ſelbſt vergeben. Nur der an dem wir uns verſündigt haben, nur Gott. Denn an ihm allein haben wir geſündigt. Erſt wenn wir aus ſeinem Munde das Wort der Vergebung vernommen haben, die beſtimmte Zuſicherung mit Gewißheit vernommen haben, erſt dann haben wir den Frieden der Schuldloſigkeit.

Wir Alle bedürfen der Gnade Gottes.

Wir würden derſelben bedürfen auch wenn wir nicht ſündig wären. Denn erſt Gott und ſeine Gnade bringt uns zum Ziele unſrer natürlichen Beſtimmung. Welches iſt unſre Beſtimmung? Gefäße zu ſein, in welche Gott das Leben ſeiner Liebe ergießt; Tempel zu ſein, in denen der Geiſt Gottes wohnt. Wie die Blume ſich der Sonne zuwendet und erſchließt, wie die Pflanze nicht zu gedeihen und ſich nicht zu entfalten vermag, wenn ihr das Licht fehlt, ſo ſuchen und brauchen wir Alle von Natur das Licht und Leben Gottes. Wir kommen nicht zur Vollendung ohne ihn. Gott muß ſich in uns herabſenken, wir müſſen ihn in uns aufnehmen; er iſt in Bewegung auf uns hin, wir ſind in Bewegung zu ihm hin; unſer ganzes Weſen ſtreckt ſich nach ihm, verlangt nach ihm, lebt von ihm: dazu ſind wir geſchaffen,

das ist unsre Bestimmung. Das ist die Sünde, sich in sich selbst abzuschließen. Unsre wahre Bestimmung dagegen ist, uns zu eröffnen und aufzuschließen, um das Leben Gottes in uns aufzunehmen. Die höchste Würde des Menschen ist seine Empfänglichkeit für Gott, sein höchstes Ziel die Gemeinschaft mit Gott. So ist es schon von Natur.

Dieß gilt schon für das Leben der natürlichen Begabung des Geistes. Dieß gilt noch viel mehr für das Leben der Seele und unsres Willens. Schon was wir an natürlichen Gaben des Geistes besitzen, ist freie Huld Gottes, ist Gnade. Ist es Verdienst, wenn Gott einen Menschen zum Gefäß seiner Gaben und seines Geistes macht? Wenn er in die Seele eines Goethe den poetischen Wiederklang der reichen Schöpfungswelt, in die Seele eines Schiller die Sehnsucht nach der Welt der ewigen Ideale niedergelegt hat, wenn er in den hochbegabten Geistern unsres Geschlechts die ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen in ihrer reichen Fülle ausgebreitet und sie zur Offenbarung seiner göttlichen Majestät gemacht hat? Und sind diese allein, diese Hochbegabten, die Begnadigten Gottes? Hat Gott nicht in unser Aller Seelen den Wiederklang der ganzen reichen Welt Gottes gegeben? Ist nicht unser Inneres wie eine Harfe die Gottes Finger rührt? Wir Alle vernehmen mannigfaltig, der Eine so, der Andere anders, inwendig die Töne der großen Weltharmonie und in ihr den Lobpreis des Allmächtigen. Wer will da von Verdienst reden? Aber Gott hat uns nicht bloß zum Gefäß der Offenbarungen seiner Macht und Weisheit gemacht. Es geht eine stete Lebensbewegung hin und her zwischen der ewigen Liebe und uns. Wir erfahren seine Liebe in unserm Leben, wir empfinden sie in unsrer Seele, wir leben von ihr. Daß wir Gott kennen, daß wir nach ihm verlangen, daß wir ihn in uns tragen, daß wir in ihm das Ziel unsrer Bestimmung finden — es ist Gottes freie Gabe und Huld, d. h. Gnade. Schon im menschlichen Leben ist das Beste freie Gabe und Huld. Vieles können wir uns verdienen, das Beste nicht. Wenn der Liebende dem Geliebten seine Liebe schenkt — werden wir je

ſagen: wir haben die Liebe, die freie Liebe des Herzens verdient? Wir können Dank verdienen, aber die Liebe nie, ſie iſt nie Verdienſt, ſie iſt ſtets freie Huld. Nun vollends die Liebe Gottes! Alſo ſchon wenn wir keine Sünder wären, müßten wir von Gnade ſprechen.

Nun vollends da wir Sünder ſind!

Es iſt das höchſte Attribut der königlichen Majeſtät, Gnade zu üben. Ueber dem Szepter der Gerechtigkeit thront die Gnade.[10] Sie bildet den Schlußſtein des ganzen Gebäudes der menſchlichen Geſellſchaft. Das Recht iſt ſeine Grundlage, aber die Gnade iſt ſeine Krone. Wir können für die menſchliche Geſellſchaft der Gnade nicht entbehren. Nun vollends für unſre Gemeinſchaft mit Gott! „Wir beten all' um Gnade.“ Tagtäglich iſt unſer Gebet, ſoll es wenigſtens ſein: vergieb uns unſre Schuld. Es war nur Einer, ſo lange die Erde ſteht, welcher dieſe Bitte für ſich nicht zum Thron der Gnade zu bringen nöthig hatte; denn er hatte keine Schuld. Aber uns hat er ſo beten gelehrt, und für uns hat er ſo gebetet: Vergieb ihnen, Vater. Wir bedürfen Alle der Vergebung.

Wir bedürfen ſchon für unſern menſchlichen Verkehr unter uns der gegenſeitigen Vergebung. Es iſt keine wahre und innige Gemeinſchaft der Menſchen unter einander möglich, ohne daß ſie ſich gegenſeitig immer wieder vergeben. Denn wir Alle verſündigen uns an einander und wäre es auch nur in Gedanken, in Gedanken und Urtheilen der Liebloſigkeit und Härte. Und in einzelnen Stunden, in welchen es uns beſonders auf die Seele fällt, zum mindeſten wenn es zum letzten Abſchied, zum Abſchied vom Leben geht, da drängt es uns, noch einmal mit den Augen die Lieben zu ſuchen und unſre Hand nach ihnen auszuſtrecken und hin und her, der Scheidende zu den Zurückbleibenden, die Zurückbleibenden zu dem Scheidenden zu ſprechen: Vergieb! — damit die Laſt von dem Gewiſſen genommen werde. Und wie? Gott gegenüber ſollten wir es nicht nöthig haben? Gegen den wir uns tagtäglich, ja ſtündlich verſündigen, und wenn auch mit nichts Anderem, und wenn auch

nicht mit Worten oder Thaten, so doch zum mindesten damit, daß wir ihn nicht so lieb haben wie wir sollten und wie es seine ewige Liebe um uns verdient hätte. Ehe diese trennende Wand, die sich zwischen uns und ihn hineingestellt hat, ehe die Schuld unsrer Sünde die uns von Gott scheidet, ehe mit ihr die Anklage des Gewissens die uns von ihm ferne hält, beseitigt ist, eher können wir nicht zu ihm kommen, kommt er nicht zu uns. Wir Alle brauchen Vergebung.

Oder wollen wir etwa mit jenem römischen Dichter uns in den Mantel unsrer Tugend einhüllen? Es wäre ein sehr zerrissener Mantel. Wie wollen wir in diesem vor Gott erscheinen? Wir mögen noch so sehr von unsrer Vortrefflichkeit überzeugt und erfüllt sein — der müßte ganz alles Gefühl der Wahrheit gegen sich selbst verloren haben und in eitler Selbstgefälligkeit ganz untergegangen sein, dem nicht zu Zeiten wenigstens seine Sünden aufs Gewissen fielen und ihn unruhig machten. Man kann diese Regungen unterdrücken; aber man versündigt sich dann gegen den Geist der Sittlichkeit und stumpft seine Empfänglichkeit für die sittliche Wahrheit in sich ab. Und wenn man auch sein Leben lang den Zeugen der Wahrheit, den wir in uns tragen, zum Schweigen brächte — dann, wenn wir im Begriffe stehen in jene andere Welt hinüberzugehen, wo es keinen Selbstbetrug mehr gibt und wo aller Schein verschwindet, in jene Welt der nackten Wahrheit — dann wenigstens wacht in uns auf was wir lange begraben geglaubt, und längst entschwundene Bilder und Zeiten treten dann vor die Seele und erheben ihre Anklage gegen uns. Und wer den sittlichen Geist noch nicht völlig in sich erstickt hat, der demüthigt sich wenigstens dann unter das Gericht seiner Sünde und sucht Vergebung. —

Ist das unsrer unwürdig? Ist es eine Entehrung des Menschen, die vergebende Gnade Gottes zu suchen? Wessen Stolz nur empfangen will was seine Thaten werth waren, der wird das Gericht empfangen. Denn vor Menschen mögen unsre Werke noch so viel werth sein, vor Gott sind sie nichts werth,

wenn ihnen die Seele alles Guten fehlt, die freie Liebe des Herzens gegen Gott. Denn Gott sieht das Herz an, und nicht das äußere Werk. Das Geringste kann vor ihm das Größte, und das Größte kann das Geringste sein, je nachdem es ein Werk der selbstlosen Liebe des Herzens ist oder nicht. Denn diese ist die wahre Sittlichkeit. Aber diese fehlt uns Allen von Natur, und an ihrer Statt herrscht in uns die Selbstsucht. Also wenn wir nach Verdienst gelohnt sein wollen, so haben wir nichts zu erwarten und weniger als nichts. Wir brauchen die Gnade. Ist sie etwa des freien Mannes unwürdig? Fragen wir doch unser natürliches sittliches Bewußtsein! Was ehrt einen Mann mehr: seinen Fehltritt, wenn er einen begangen hat, zu bekennen, oder zu leugnen? Wenn er ihn bekennt, so erkennen wir ihn wieder an als einen sittlich Gereinigten und nehmen ihn wieder auf in die sittliche Gemeinschaft und schließen uns wieder mit ihm sittlich zusammen; denn wir stellen ihn uns wieder gleich. Aber wenn er leugnet, wenden wir uns innerlich von ihm ab, wir achten ihn nicht, sondern wir verachten ihn, sein Stolz ehrt ihn nicht, sondern er entehrt ihn, weil er unwahr ist, und die Trennung, welche sein Vergehen zwischen uns und ihn gebracht hat, bleibt. Wie viel mehr ist das Gott gegenüber der Fall! Die Gnade Gottes suchen entehrt uns nicht, sondern erhebt uns und ist des Mannes so gut würdig wie der Frau. Die größten Männer sind auch die demüthigsten gewesen. Wohl, die vorchristliche Zeit wußte nichts von dieser Demuth. Sie kannte nicht einmal das Wort Demuth. Das Christenthum hat die Demuth zur ersten Tugend gemacht, zum schönsten Schmuck im Kranze der christlichen Tugenden und zur Seele des christlichen Lebens. War wohl je ein Mann, der männlicher war als Paulus? Ich weiß keinen. Wenigstens keiner hat mehr gearbeitet als er, und unser Erdtheil kennt keinen größeren Wohlthäter als ihn. Wenn wir aber sein innerstes Herz und die tiefste Empfindung seiner Seele aussprechen wollen, so müssen wir das Wort Gnade nennen. Er ist der Prediger der Gnade wie kein andrer, und das Bewußtsein der Gnade

war die Seele seines Lebens: durch Gottes Gnade bin ich was ich bin. Ich kenne unter allen Menschen keine andern, die ich in der Demuth jenen beiden demüthigsten aller begnadigten gleichzustellen wüßte: der Jungfrau Maria und dem Apostel Paulus. Jene hat ihre Demuth befähigt das Größte zu leiden, diesen das Größte zu wirken. Die Demuth die sich der Gnade beugt ist ebenso die Kraft des Mannes wie der Schmuck des Weibes.

Ich glaube nicht, daß man je einem Menschen eine stolzere Inschrift gesetzt hat als jene welche auf dem Standbild des Kopernikus in Thorn steht: terrae motor, solis coelique stator d. h. er hat die Erde bewegt, die Sonne und den Himmel stille gestellt. Aber mehr noch hat man ihn mit den Worten christlicher Demuth geehrt, die auf seinem Bild in der Johanniskirche zu Thorn stehen.

Nicht die Gnade, die Paulus empfangen, begehr' ich,
Nicht die Huld, mit der du dem Petrus verziehen,
Die nur, die du am Kreuze dem Schächer gewährt hast,
Die nur erfleh' ich.

Wir bedürfen Alle der Gnade. Sie ist für uns Alle eine Nothwendigkeit.

Dürfen wir aber auch auf die Gnade Gottes rechnen? Lassen Sie mich von der Gewißheit der Gnade sprechen.

Das Letzte von Allem wobei unsre Gedanken und Betrachtungen ankommen können, ist der Wille Gottes. Im ewigen Willen Gottes liegen die Wurzeln des irdischen Lebens, in ihm entspringt der Strom der irdischen Geschichte. Alles was sichtbar ist weist uns über sich hinaus auf eine unsichtbare Welt. In ihr müssen wir die Antworten finden auf die Fragen dieses irdischen Lebens. Denn was in dieser sichtbaren Welt vorgeht, hat in jener seine Ursprünge. Die ewigen Gedanken Gottes und die Rathschlüsse seines Willens bilden den verborgenen Hintergrund der sichtbaren Geschichte unsrer Menschenwelt.

Was ist das für ein Wille Gottes?

Das Höchste was wir von Gott denken und sagen können,

ist ihn als die ewige Liebe zu denken. Gott ist die Macht, und die Schöpfung der Welt ist das Denkmal seiner Macht. Sie ist gleich bewundernswürdig, wir mögen in die weiten Fernen blicken, in denen unser Auge endlich Halt machen muß vor der Unendlichkeit, oder ihre Wunder im kleinsten Raum erkennen, um zu gestehen, daß auch das schärfste Instrument nicht im Stande ist den unendlichen Reichthum, der sich im engsten Raum zusammendrängt, auseinanderlegen. Aber höher als die Macht ist die Liebe. Sie ist die Herrin, welcher die Macht nur dient. Sie ist der erste und der letzte Gedanke Gottes, dessen Werke die Macht nur ausführt. Sie ist das eigentliche Wesen Gottes, wie es in allen seinen Offenbarungen sich kundgibt. Sie ist das eigentliche Geheimniß Gottes, das erst das Christenthum uns aufgeschlossen hat. Gott ist die Liebe, die sich gebende, herablassende, mittheilende Liebe. Und ihr Ziel ist die Gemeinschaft des Menschen, die Gemeinschaft unsrer Seelen mit Gott, der ewigen Liebe.

Sie ist der Gedanke der Schöpfung. Da Gott die Erde schuf, da hat er seine Herrlichkeit geoffenbart, aber sein Herz meinte den Menschen. Es ist der Vorzug der biblischen Naturbetrachtung, daß sie die ganze Welt als eine Einheit zusammenfaßt, die ihre Spitze in dem Einen Gott und Schöpfer der Welt hat. Der Geist des Orientalen war verloren in trunkenes Naturgefühl, während der Geist des Griechen in der Natur die Grundlage für den Menschen sah; aber der Schrift ist die ganze Welt nur der Schauplatz für die Offenbarung Gottes. Dieser Gedanke macht es ihr möglich auch das Verschiedenartigste und Entlegenste mit einander zu einem einheitlichen Naturbild zu verknüpfen, wie es auf dem Boden der heidnischen Weltbetrachtung ohne Gleichen ist. In diesem Sinne hat Humboldt in seinem Kosmos den 104. Psalm mit Worten der größten Bewunderung gefeiert.[11] Aber alle Offenbarung der Macht und Weisheit Gottes ist nur die Vorstufe für die Offenbarung seiner Güte, und alles reiche Leben und Weben der Natur ist die Vorhalle für das sittliche Leben des Menschen, welcher die Welt

mit Gott zu verknüpfen und das Reich Gottes auf Erden durch seinen Dienst herbeizuführen den Beruf hat. „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest, und des Menschen Sohn, daß du dich sein annimmst? Du hast ihn nur wenig lassen unter Gott sein, mit Ehre und Schmuck hast du ihn gekrönt. Du hast ihn zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk; alles hast du unter seine Füße gethan. Herr unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen!“ [12] Wenn Gottes Wohlgefallen auf seiner Schöpfung ruht, so ist dieß darum weil sein Wohlgefallen auf dem Menschen ruht. Die Bestimmung des Menschen aber ist, daß er Gott in freudiger Liebe und Verehrung angehöre, und seine Ehre ist ihm dienen zu dürfen; der letzte Wunsch aber, der sich den frommen Sängern des Alten Testamentes immer wieder aufdrängt, ist die, daß die Sünde welche die schöne Schöpfungswelt Gottes verderbt hat, aus ihr hinausgethan und diese zum heiligen und seligen Reiche Gottes gewandelt werde. Das ist das Ziel der Wege Gottes, das ist das Ziel seines Schöpfungsgedankens. Erst von hier aus verstehen wir die Schöpfung, daß wir sie in das Licht seiner ewigen Liebe und ihres Rathschlusses setzen.

Sie ist der Gedanke der Schöpfung, sie ist auch das Geheimniß der Vorsehung.

Der Gedanke einer Vorsehung drängte sich auch der Heidenwelt auf, aber nur zögernd und unvollkommen hat sie ihn zu denken gewagt; erst die Heilsoffenbarung wie sie in der Schrift niedergelegt ist, hat ihm die volle Sicherheit gegeben und hat uns gelehrt, die Vorsehung über Alles, auch das Geringste auszudehnen. Denn sie hat uns Gott als die Liebe und seinen Willen als einen Willen der allumfassenden Liebe gelehrt.

Alles was ist und geschieht bildet ein großes System von Mitteln und Zwecken. Das Größte hängt mit dem Kleinsten, das Nächste mit dem Fernsten zusammen. Aber das Ganze wird beherrscht von Einem Gedanken, welcher das große Gewebe der Geschichte bestimmt. Dieser höchste Gedanke Gottes, welcher dem Gang der Geschichte sein letztes Ziel setzt, dieses Endziel

der Wege Gottes — wir nennen es sein Reich, die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott. Das ist aber der Gedanke seiner Liebe.

Wir verstehen die Geschichte erst dann, wenn wir sie von hier aus verstehen. Vieles wird uns stets ungelöst bleiben in dem Gang der Geschichte. Gott ist ein verborgener Gott. Warum er den Einen so führt, den Andern anders, den Einen reich und glücklich begabt, den Andern kümmerlich bedacht zu haben scheint, den Weg des Einen leicht und eben macht, den des Andern rauh und schwer, hier Sonnenschein gibt, dort das Leben mit Trauer umhüllt, diesen in Versuchungen und Gefahren hineinführt, in denen er fast untergehen zu müssen scheint, an einem Andern die Arbeit der guten Mächte des Lebens sich fast erschöpfen läßt —; ferner warum Gott das eine Volk so reich begnadigt, das andere zu einem verkümmerten Dasein verurtheilt zu haben scheint, diesem Macht und Ruhm und Herrschaft gibt, jenem das Loos der Knechtschaft zuweist, dem einen das königliche Siegel des Geistes auf die Stirn drückt, das andere nur wenig über das Thier hinaus erhoben zu haben scheint, hier das Christenthum die Fülle seiner Segnungen ausgießen läßt, während dort die Nacht des Irrthums die Sinne gefangen hält — das Alles sind Räthsel, die wir nie völlig zu lösen im Stande sein werden. Zwar ahnende Blicke in den Gang der göttlichen Weltregierung sind uns jetzt schon zuweilen vergönnt. Von unsrer eignen Lebensführung aus, auf deren dunkle Pfade so manchmal das Gewissen ein helles Licht fallen läßt und die Gerichte der göttlichen Gerechtigkeit enthüllt — von da aus ahnen wir auch in den dunklen Geschicken der Völkergeschichte die Herrschaft sittlicher Gesetze eines heiligen und gerechten Willens, und zuweilen ist es uns als sähen wir die Hand des Richters selbst das Urtheil auf die stolzen Mauern menschlicher Herrlichkeit schreiben und ihren Fall verkündigen und seine heilige Gestalt über den Trümmern irdischer Größe dahinwandeln. Aber immer doch wird uns die Geschichte der Menschen und Völker ein Buch der Räthsel bleiben, die sich uns nicht eher

lösen werden als bis die Geschichte selbst ihr Ziel erreicht haben wird. Dann wird Gott gerechtfertigt erscheinen in allen seinen Werken und seine Wege werden uns licht sein. Jetzt sind wir darauf angewiesen, Gott im Dunkel zu verehren und vor seiner Majestät uns zu beugen und zu glauben, daß Gott, auch wo er ungerecht scheint, doch der Gerechte ist. Denn er fordert von einem Jeden nur nach dem Maße dessen was ihm gegeben ist. Aber so viel uns jetzt auch dunkel sein mag — Eines ist uns jetzt schon gewiß: über allem Wirrsal der Erde thront das ewige Erbarmen. Der Rathschluß der Geschichte ist ein Rathschluß der ewigen Liebe, und das Ziel der Geschichte ist das ewige Reich des Friedens. Diesem Ziel führt Gott die Völker alle entgegen. Das ist die höchste Freude unsres Geistes, wenn wir im Gange der Geschichte der Völker die Spuren dieser Führung Gottes von ferne erkennen. Zwar Gott nähert sich dem Ziele nur mit langsamen Schritten. Denn er ist ein Gott der Geduld, unbegreiflicher Geduld; und er thut keinen Schritt vorwärts, bevor die Zeit dazu gekommen ist; in seinem Weltgang ist nichts Gewaltthätiges; jedes Neue das Gott schafft tritt erst ein, wenn das Alte zu seiner Reife gekommen ist. Aber so langsam Gott vorwärts geht, er geht doch dem Ziele entgegen.

Mit dem großen Gang der Weltgeschichte aber ist auch das Leben der Einzelnen verflochten, auch des Geringsten unter seinen Menschenkindern. Es ist Ein Ziel das beiden gesteckt ist. Unser Aller Wege sollen da münden, wo die Geschichte der Völker mündet: in seinem ewigen Reiche. Unser Aller Leben steht unter demselben Gesetze, unter welchem die Geschichte der ganzen Menschheit steht, unter dem Gesetz seiner Liebe, des ewigen Rathschlusses seiner Liebe. Also dieß ist gewiß: Allem was ist und geschieht liegt der Rathschluß der Liebe zu Grunde.

Der Rathschluß der Liebe aber ist gegenüber der sündigen Welt ein Rathschluß der Gnade geworden.

Denn auf dem Wege zum Ziel steht die Sünde des Menschen. Sie hat sich Gott in den Weg gestellt. Nur über ihre Ueber-

windung hin führt ihn sein Weg zum Ziele. Gottes Heiligkeit muß die Sünde richten, aber seine Gnade will sie vergeben. Er vergibt sie, indem er sie richtet. Am Kreuz ist unsre Sünde gerichtet worden, am Kreuz ist sie vergeben worden. Das ist der Triumph der Liebe, daß sie aus den Trümmern, in welche die Sünde die Welt Gottes zerschlagen, das Reich der Gnade aufbaut:

Zermalmen konnte er die Welt der Sünden,
Doch ihm gefiels sein Reich darauf zu gründen.

Sein Rathschluß der Liebe ist Rathschluß der Gnade geworden.

Was die Edelsten der alten Welt ahnten — wie es ein Sophokles ahnend aussprach —, daß zur Seite der Gottheit auf dem Throne der Welt die Gnade sitzt,[13] das ist uns Gewißheit geworden, denn das Kreuz ist das Zeugniß der Gnade. Die ganze Geschichte der göttlichen Offenbarung ist eine Geschichte der Gnade. Alles Widerstreben der Menschen vermochte sie nicht aufzuhalten in ihrem Gang und ihre Geduld zu erschöpfen. Jeder Schritt vorwärts ist ein Triumph der Gnade über die Sünde der Menschen. Das Kreuz ist der vollendete Triumph. Seitdem ist das Kreuz das Zeichen des Siegs und der Trost im Leiden geworden. Und die Predigt des Evangeliums ist von den Tagen der Apostel an die Predigt vom Kreuze; denn sie ist die Predigt von der Gnade. Dieß Wort von der Gnade ist es, das die Welt überwunden hat und die Herzen erneuert.

Die Gnade ist eine Nothwendigkeit für uns weil wir Sünder sind; die Gnade ist eine Gewißheit für uns weil Gott die erbarmende Liebe ist, und das Kreuz ist das göttliche Zeugniß derselben.

Die Gnade Gottes aber ist eine allgemeine.

Denn diejenigen verkennen das Herz Gottes, welche in vermeintlicher Ehrfurcht gegen das unbedingte Majestätsrecht Gottes seinen Gnadenrathschluß auf die Erwählung Einzelner beschränken und Andere davon ausschließen. Man beruft sich auf einzelne Worte der Schrift, wie etwa jenes bekannte: Viele sind berufen,

aber Wenige sind auserwählt. Aber dieß Wort spricht nicht vom ewigen Rathschluß Gottes, sondern vom geschichtlichen Erfolg den seine Gnadenanerbietung hat. Nein, vermöchte schon unser Herz diesen Gedanken nicht zu tragen, daß Gott von vornherein die Mehrzahl der Menschen ausgeschlossen von seinem gnädigen Willen, so vermöchte es Gottes Herz noch weniger, denn Gottes Herz ist größer als unser Herz. Gott hat nicht einzelne Lieblinge, wie etwa die Götter Homers sie hatten. Sein Herz gehört Allen an und Christus ist für die ganze Welt gestorben. Gott will daß allen Menschen geholfen werde, und will nicht daß irgend Einer verloren gehe, und die Stimme des Erbarmens ruft Allen zu: Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid. Die Gnade Gottes geht, soweit der Himmel geht, und wer von ihr ausgeschlossen wird am Ende der Tage, der hat sich selber ausgeschlossen. Wie dort das göttliche Erbarmen, wie es in Jesu auf Erden erschien, über Jerusalem klagte: wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein versammelt unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt — so wird auch dann das letzte Wort der ewigen Liebe zu den Verlorenen lauten: und ihr habt nicht gewollt. Denn allerdings, zwingen will Gott Niemanden und kann er nicht. Die Freiheit des Menschen muß er anerkennen. Denn er behandelt uns nicht wie Naturdinge, sondern als freie persönliche Wesen. Also muß er uns auch die Freiheit lassen seine Gnade abzuweisen und seiner Liebe zu widerstehen. Wir sollten es nicht über das Herz zu bringen im Stande sein; aber wir sind es im Stande. Aber wenn wir uns auch verhärten gegen die Liebe Gottes und lieblos gegen uns selber sind — die Gnade Gottes bleibt doch die allumfassende, unbegrenzte.

Aber freilich, wenn wir die allgemeine Gnade in der geschichtlichen Wirklichkeit der Völker und der Einzelnen nachweisen sollen, so stoßen wir allenthalben auf Widersprüche, in welchen die wirkliche Lebensführung der Menschen mit jener Forderung unsres Herzens und der Gewißheit unsres Glaubens zu stehen scheint. Hier müssen wir die Schranken unsrer Erkenntniß be-

kennen. Denn in nur allzuvielen Fällen vermögen wir es nicht nachzuweiſen, daß der Gott der Geſchichte, wie er uns im Leben der Einzelnen wie der Völker erſcheint, auch wirklich der Gott der Gnade, der allgemeinen Gnade ſei. Den Einen umgibt Gott von Jugend an mit dem Schutze der ſorgſamſten, ſittlichen Pflege und ſtellt ihn unter die Einwirkung des religiöſen Geiſtes; den Andern ſtellt er mitten in Verſuchungen und Gefahren hinein und läßt ihn in einer ſittlichen Atmoſphäre aufwachſen, die ihn von vornherein dem Verderben weihen zu müſſen ſcheint. Bei jenem ſcheint es unmöglich daß er verloren gehe, bei dieſem ſcheint es unmöglich daß er gerettet werde. Und wie die individuellen Lebensverhältniſſe völlig verſchieden ſind, ſo nicht minder die nationalen. Wollen wir es für gleichgültig erklären, ob Einer in einem Volke geboren iſt welches die Segnungen des Chriſtenthums in vollem Maße genießt, oder durch ſeine Geburt einem Lande angehört welches noch kein Strahl des Evangeliums berührt hat? Und welche Gefahren und Verſuchungen tragen die Einen in ihrer Natur in ſich, von welchen die Andern, glücklicher Angelegten, frei ſind! Zu dem Allen werden wir nichts Anderes ſagen können als: Gott iſt ein verborgener Gott, und der Wille Gottes, wie er ſich in den geſchichtlichen Führungen der Einzelnen wie der Völker vollzieht, erſcheint uns nicht als ein Wille der allgemeinen Gnade ſondern nur der Macht.

Aber vergeſſen wir nicht: das berührt nur die eine Seite des Menſchen. Es iſt wahr, es kann uns oft ſcheinen als ſei der Menſch das unfreieſte Geſchöpf, ganz abhängig von ſeiner äußeren Lebensſtellung, die er ſich nicht ſelbſt gegeben hat, und von den übermächtigen Trieben der Natur, die er ſich nicht nehmen kann. Und gewiß, wir ſind Werkzeuge in der Hand eines Höheren, er verwendet uns in ſeinem Dienſt nach ſeinem Wohlgefallen. Aber dieſe Seite unſres Lebens und Weſens, nach welcher wir Gott gegenüber wie der Thon ſind in der Hand des Töpfers, iſt nicht der ganze Menſch und nicht die ganze Stellung des Menſchen zu Gott. Wir ſind mehr als

nur dieß, und unser Verhältniß zu Gott geht nicht darin auf, daß wir nur willenlose Werkzeuge seiner Macht sind. Hinter dieser ganzen Welt unsres äußeren Lebens steht die innere Welt unsrer sittlichen Entschließungen. Hier sind wir frei. Ich rede nicht von der wahren, höheren Freiheit, die in der Liebe zu Gott besteht. Daß wir diese zu leisten von uns selbst aus, als sündige Menschen wie wir nun eben sind, nicht vermögen: das wissen wir alle nur zu gut. Und nur wer Gott liebt und in seinem Willen mit dem Willen Gottes eins ist, der ist wahrhaft frei. Von dieser Freiheit rede ich nicht, sondern von der natürlichen Freiheit, wie sie mit dem Wesen der menschlichen Persönlichkeit gesetzt und darum unverlierbar ist, in welcher auch unsre Verantwortlichkeit beruht. Wir sind verantwortlich für unsre Thaten, weil sie Thaten unsrer eigenen Entschließungen sind. Wenn wir wollen und handeln — wir sind es die wollen und handeln, wir selbst. Es ist Sache unsrer eigenen Entscheidung. Wir mögen äußerlich noch so gebunden sein — in diese innere Welt unsres Wollens und seiner Entschließung reicht keine Gewalt. Ob wir den Geist Gottes sein Werk der Erneuerung an unsrem Inneren vollbringen lassen, so daß wir ihm angehören, oder ob wir die Arbeit Gottes an unsrer Seele abweisen und uns wider ihn entscheiden, ob die Schwingen unsrer Seele sich aufwärts erheben zu Gott oder ob wir in die Tiefe versinken — beide Male sind wir es, deren Wille dabei thätig ist und die es zu verantworten haben.

So sehr auch die äußeren Verhältnisse, so sehr die Umgebungen in denen wir stehen, die Versuchungen denen wir ausgesetzt sind, die Begierden unsrer eignen Natur auf unser sittliches Leben wirken mögen — alle diese Einwirkungen die wir erfahren, haben eine Grenze, über die sie nicht hinausgehen: das ist die Grenze welche ihnen durch die Freiheit unsres Willens gesetzt ist, wie sie im Wesen der menschlichen Natur, in unsrer Persönlichkeit liegt. Zu dieser aber hat Gott ein inneres Verhältniß. Es besteht ein geheimnißvolles Band Gottes zu jeder Menschenseele.[14] Ein jeder erfährt die verborgenen Einwirkungen

Gottes in seinem Innersten. Auch wo kein Wort des Heils hingekommen ist, redet Gott doch eine verborgene geheimnißvolle Sprache zur Seele des Menschen. Ein Jeder vernimmt diese Rede Gottes durch sein Gewissen. Einem Jeden ist Gott innerlich nahe; einem Jeden bezeugt sich der Geist Gottes. Ein Jeder versteht es, wenn dieser Geist Gottes in seinem Innern ihn warnt und straft im Verborgenen über die Sünde die er will oder thut. Und ein Jeder fühlt in sich den verborgenen Zug, der ihn über Raum und Zeit und die Güter der Vergänglichkeit hinauszieht zur Welt der Ewigkeit. Den Frieden der Seele zwar findet Keiner auf diesem Weg, und die wahre sittliche Freiheit des geheiligten Willens erlangt Keiner durch dieses Zeugniß Gottes im Gewissen. Vielmehr was dieses Zeugniß des Gewissens in ihm wirkt, das ist nur die Unruhe des Suchens und Fragens nach Gott, ist das schmerzliche Gefühl der sittlichen Ohnmacht und Schwäche und das Verlangen nach Freiheit von dieser Knechtschaft. Aber es macht doch einen Unterschied, ob man in der Seele diesen Geist der Unruhe und des Verlangens zur Geltung kommen lasse, oder ihn unterdrücke und so untergehe in der Eitelkeit der Welt. Es ist doch auch jenes eine Wirkung der göttlichen Gnade, einer allgemeinen Gnade Gottes, die in allen Menschen ihr Werk hat. Diese Wirkung des Geistes Gottes ist ein Unterpfand einer höheren Zukunft.

Und was dringen sonst noch auf den Menschen für sittliche Mächte von allen Seiten ein! Denn alle die sittlichen Lebensordnungen in denen wir stehen, Haus und Volk, Beruf und Freundschaft und wie sie alle heißen, sie werden ebenso viele Stimmen an uns, die unsern sittlichen Geist wachrufen und stärken. Zu allem dem aber kommen die zerstreuten Samenkörner einer uralten Wahrheit, welche die Menschheit besessen, wie letzte Strahlen eines untergegangenen Lichtes, welche das Dunkel noch matt erleuchten. Denn wo ist ein Volk, welches von dem alten Erbe der Väter unsres Geschlechts nicht wenigstens etwas gerettet? Zwar verderbt und entstellt und in seiner

Wirkung geschwächt; aber auch durch die entstellte Gestalt hindurch scheinen doch noch die Züge ursprünglicher Wahrheit und Schöne, und ganz ohne Wirkung ist nirgends die wenn auch noch so getrübte Erinnerung der Wahrheit.

In diese Welt von sittlichen Mächten, Gedanken und Wirkungen tritt nun das Wort des Evangeliums hinein und ruft alle die schlummernde Sehnsucht des Herzens wach, die in der Tiefe der Seele, oft ohne es zu wissen, nach Erlösung ruft. Wie die Frage Jesu an den Blinden im Evangelium, ob er sehend werden wolle, in ihm den ganzen Schmerz über seine Blindheit erst wieder lebendig machte und den Wunsch seiner Seele, der durch die Gewöhnung des Daseins fast erstorben war, in aller Stärke ihm zum Bewußtsein brachte — ähnlich ist es auch hier. Dieses Verlangen nach Erlösung hilft dem Menschen noch nicht; es ist nicht die Macht der Erlösung selbst; aber es ist die Voraussetzung der Erlösung. Diese Voraussetzung zu wirken, das ist das Ziel der Wege Gottes in der Geschichte der Völker wie in der Lebensführung der Einzelnen. Wir müssen zuerst arm werden in uns selbst, um empfänglich zu werden für den Reichthum der Gnade.

Das war der Weg den Gott die Menschheit führte vor Christus. Gott hat nicht bloß das Heil zubereitet für die Menschheit; er hat auch die Menschheit vorbereitet für das Heil. Jenes in Israel, dieses in der Heidenwelt. Nie hat es Völker gegeben, welche mit den edelsten Gaben des Geistes so reich ausgestattet gewesen wären als jene Völker, welche wir die klassischen nennen. Hier wollte Gott die ganze Fülle der Möglichkeiten offenbaren, wie sie in der menschlichen Natur liegen; aber auch ihre Schranken. Denn so reich ihr Leben geschmückt war mit den schönsten Blüten natürlichen Geisteslebens — das Heil selbst haben sie doch mit dem Allen nicht gefunden, und der wahre Gott, der Gott der Erlösung, blieb ihnen stets „der unbekannte Gott“. Die Geschichte der Völker ist zu allen Zeiten eine göttliche Erziehung, und das Ziel der Erziehung ist die Empfänglichkeit für die Gnade Gottes; die

Bedingung der Empfänglichkeit aber ist das Gefühl der inneren Armuth. Wir nennen Sokrates den Größten der griechischen Welt, und das Orakel zu Delphi hat ihn für den Weisesten erklärt. Worin bestand seine Größe? und welches war seine Weisheit? Sein Bewußtsein und sein Bekenntniß der Armuth. Das aber war das Ende der Wege Gottes mit der alten Welt überhaupt: das Bekenntniß der Armuth und der Hunger nach einer unmittelbaren Offenbarung der Gnade Gottes. Es ist noch nicht die Armuth und der Hunger, welche der Herr selig preist und ihnen das Himmelreich zuspricht, aber es ist doch eine Vorstufe davon. Wir haben eine Reihe von Zeugnissen aus der letzten Zeit der alten Welt, welche alle dieses Bekenntniß der Armuth aussprechen und erkennen lassen, daß sie keine andere Hülfe wissen als die Gnade Gottes. Und selbst die abenteuerlichsten Träume vermeintlicher Offenbarungen, in welche sich auch edle Geister der letzten Tage des Heidenthums verirrten, legen Zeugniß ab für den Hunger der Seele nach einer Offenbarung der Gnade und Wahrheit die nur von Gott stammen konnte.[15]

Das ist das Ziel der Wege Gottes auch mit uns. Wir sollen arm werden in uns selber, damit uns Gott erfüllen könne mit dem Reichthum seiner Gnade. Wenn es heißt, daß die Reichen schwer ins Himmelreich kommen, so gilt das nicht minder von den Geistreichen und von den Tugendreichen.

Wir sind so stolz auf unsern Geist und unsre Bildung. Und doch hilft uns das Alles nichts, wenn es sich um die Hauptsache handelt. Wir mögen uns das zeitliche Leben damit verschönern — das ewige erwerben wir uns dadurch nicht. Denn dieß Alles vergeht mit diesem zeitlichen Dasein dem es angehört. Wenn wir uns einmal hinlegen zu sterben, und wir haben nichts woran wir uns halten können, als den Stolz auf unsren Geist und unsre Bildung — es gibt kaum einen traurigeren Anblick als diesen. Und der Stolz auf unsre Tugend ist um nichts besser. Freilich es wird uns schwer, unendlich schwer, die Rettung unsrer Seele nicht selbst zu erarbeiten und zu verdienen, sondern der Gnade verdanken zu sollen. Aber wir sollten und

könnten doch wissen, daß schon in diesem Leben das Beste, was wir empfangen und besitzen nicht Arbeit und Verdienst ist, sondern freie Gunst.[16] Allein lieber arbeiten wir uns ab in der mühseligsten Arbeit mit unsrer widerstrebenden Natur und selbst in den schwersten Opfern und Bußwerken, als daß wir unser ewiges Heil der Gnade verdanken — nur damit unser Stolz seine Nahrung finde. Gewiß, den sittlich Trägen wird die Gnade nicht zu Theil; sie fordert Arbeit vorher und nachher. Aber eine Arbeit die zur Demuth führt und nicht zum Hochmuth. Dem Hochmuth bleibt der Eingang in das Reich Gottes verschlossen. Das ist das Ziel der Wege Gottes mit uns Allen, uns zur Demuth zu führen. Eine schwere Arbeit die Gott mit uns hat, eine lange Arbeit unverdrossener Geduld die Gott an uns üben muß; aber sein Gedanke bei einem Jeden von uns, sein Gedanke den er durch alle Mittel, auf allen Wegen, die er uns führt zu erreichen sucht, ist: uns demüthig zu machen, um uns empfänglich zu machen für seine Gnade, die allein unser Heil ist und uns zur Wahrheit unsrer Bestimmung führt. Diese Gnade und Wahrheit aber ist in Jesu Christo erschienen.

Vierter Vortrag.

Der Gottmenſch.

Die göttliche Antwort auf die Sünde des Menſchen iſt die Gnade Gottes; die höchſte Offenbarung dieſer Gnade aber iſt Jeſus Chriſtus. Aber wer iſt Jeſus Chriſtus? Das iſt die Frage, welche die Welt bewegt hat, ſeit die Kirche den Glauben an ihn zu ihrem Bekenntniß gemacht hat.

Wenn die Chriſtenheit das Höchſte und Auszeichnendſte was ſie von Chriſtus zu ſagen weiß ausſprechen will, ſo nennt ſie ihn den Gottmenſchen. Das iſt das Bekenntniß der Kirche. Davon laſſen Sie mich heute zu Ihnen ſprechen.

Wir faſſen Alles, was wir von Chriſto glauben und bekennen in dieß Eine Wort zuſammen, indem wir ihn den Gottmenſchen nennen. Aber faſſen wir nicht Unmögliches zuſammen? Denn kann man verſuchen größere Gegenſätze zu vereinigen, als der Gedanke des Gottmenſchen uns zumuthet? Und allerdings, die Welt wäre nicht auf dieſen Gedanken gekommen. Es iſt ein ſchlechthin neuer Gedanke. Er iſt nicht aus dem Geiſte der Menſchen entſprungen, er iſt nicht ihr Erzeugniß. Er wäre nicht, wäre nicht die Thatſache des Gottmenſchen geweſen. Nur dieſe konnte zu dem Wagniß dieſes Gedankens den Muth geben. Der Gedanke iſt nur weil die Thatſache iſt.

Aber iſt die Thatſache? Iſt Jeſus Chriſtus wirklich der Gottmenſch? Das iſt die Frage die man an uns richtet. Der Chriſtus der Geſchichte — ſagt man — deckt ſich nicht mit dem Chriſtus des Dogma's. Die Kirche lehrt einen andern Chriſtus

als er wirklich war.[1] Er war nicht der Gottmenſch, alſo iſt er auch nicht ſo zu denken. So ſagt man. Sehen wir zu!

Die Lehre vom Gottmenſchen ſchließt zwei Seiten zur Einheit zuſammen, die menſchliche und die göttliche. Betrachten wir beide, zunächſt wie ſie in der Schrift vorliegen.

Nichts iſt gewiſſer, als daß Jeſus im vollen wahren Sinne Menſch geweſen. Es iſt ein volles ganzes Menſchenleben das uns die Evangelien zeichnen. Nicht bloß äußerlich hat er ein Menſchenleben geführt, ſondern auch in ſeinem Innerſten. Allenthalben blicken wir in die Tiefe eines vollen wahren menſchlichen Seelenlebens hinein. Was uns innerlich bewegt, er hat es auch gekannt. Schmerz und Freude, Liebe und Zorn, Eifer und Furcht — ſie haben auch ſeine Seele bewegt. Er war nicht ein ſchönes Himmelslicht etwa nur, das über der Erde hinſchwebte. Er war ein leibhaftiger Menſch, der ein volles Menſchenleben auf Erden lebte, ein Leben unter Menſchen. Er hat dem Einen gezürnt, Andere geliebt und Etliche ſeine Freunde genannt. Die Verkennung ſeines Volks hat ihn betrübt, die Feindſchaft die er erfuhr war ihm ein tiefer Schmerz, die Liebe und Treue der Andern war ihm Erquickung und Troſt; ſein gepreßtes Herz gegen ſeinen Vater auszuſchütten im Gebet, oder in den Stunden der Angſt befreundete Menſchen ſich nahe zu wiſſen war ihm ein Bedürfniß wie uns. Die ganze Welt der Empfindungen, die unſre Seele auf- und niederziehen, hat auch ſeine Seele mannigfaltig bewegt. Und auch das Dunkelſte und Schwerſte unſres Lebens, der Kampf mit der Sünde, auch dieß hat ihn nicht unberührt gelaſſen. Er hat Verſuchungen zu beſtehen gehabt, Verſuchungen für ſein Wirken, Verſuchungen für ſein Leiden. Sie haben ſich nicht bloß äußerlich ihm genaht, ſie ſind an ſein inneres Seelenleben herangetreten, er mußte ſich ihrer innerlich erwehren, er mußte dagegen kämpfen, daß ihn die Sünde nicht wie ſie ſuchte in ihre Kreiſe ziehe.

Aber hier iſt der Punkt wo die Wege ſeines und unſres Lebens ſich ſcheiden. Denn wenn etwas gewiß iſt, ſo iſt es dieß, daß Jeſus der Sünde keinen Zutritt in ſein inneres Leben

verſtattet hat. Keinen Augenblick iſt der reine Spiegel ſeiner Seele durch die finſtere Macht der Sünde getrübt worden. Das Weſen der Sünde iſt die Selbſtſucht. Niemals hat die Welt auch nur annähernd ein ſo ſelbſtloſes Leben geſehen wie ſein Leben. Nie hat er auch nur einen Augenblick an ſich gedacht, nie auch nur entfernt das Seine geſucht. Es trat ihm nahe genug jenes Mal in der Einſamkeit der Wüſte, eigenen Genuß, eigene Ehre, weltliche Herrſchaft zu ſuchen. Es war das fleiſchliche Meſſiasbild ſeiner Zeit welches ihm der Verſucher vorhielt. Aber er hat dieſen Gedanken keinen Eingang in ſein Inneres verſtattet, er hat ſie mit Entrüſtung von ſich gewieſen. Der Kleinglaube ſeiner Jünger, die Unempfänglichkeit der Menge, die Bosheit ſeiner Gegner hätten ihn wohl können ungeduldig oder verdroſſen machen. Aber ſie haben ihm nur Seufzer der Klage erpreßt, nie ein Wort der Ungeduld. Jene tödtliche Angſt, die ihn in den einſamen Stunden der letzten Nacht überfiel, hätte ihn wohl können von dem ſchweren Leidensweg zurückſchrecken der vor ihm lag. Aber er opferte die Angſt ſeiner Seele im Gebet und überwand die Verſuchung durch ſeinen ſiegreichen Gehorſam. Er hat alle Verſuchungen, welche Geſtalt und Stärke ſie haben mochten, überwunden durch die ſich ſtets gleichbleibende Heiligkeit ſeines Willens.

Wir dürfen uns nur das Bild vergegenwärtigen, welches die Evangelien uns von ſeinem Leben und Wirken entwerfen, um deſſen gewiß zu werden, daß hier ein heiliges Menſchenleben gelebt worden iſt. Das war immer das Ideal der Menſchen geweſen. Die Religionen haben davon geträumt, die Philoſophen haben nach dem Maß ihrer ſittlichen Begriffe ein ſolches Ideal gedichtet. Plato hat faſt mit weiſſagenden Worten davon geredet, die Stoiker haben ihm den Namen des Weiſen gegeben, aber gefunden haben ſie ihn nicht und verwirklicht hat das Ideal Niemand.[2] Hier iſt es Wirklichkeit, und zwar in höherem Sinne als je in Menſchengedanken gekommen. Denn die Heiligkeit Jeſu iſt die Heiligkeit der Liebe. Die vorchriſtliche Zeit hat ſich etwa eine tadelloſe Gerechtigkeit oder eine

stolze Erhabenheit oder eine unempfindliche Ruhe als ihr Ideal gedacht. Aber daß das Höchste die dienende Liebe, und daß die wahre Größe die selbstlose Demuth sei — dieß hat die Welt erst erkannt, als es uns Jesus durch die That seines Lebens lehrte und in seiner Person die Verwirklichung dieses Ideals vor Augen stellte.[3]

Daß er aber ein solcher gewesen — ich wüßte nicht wie man im Stande sein könnte es zu leugnen. Die Evangelisten haben sich nicht damit begnügt es zu behaupten, daß er ein heiliges Leben gelebt, sondern sie haben es uns geschildert — nach allen Seiten hin geschildert. Und auch das schärfste Auge vermag in diesem Bilde keinen Zug zu entdecken, der einen Schatten auf ihn werfen könnte. Er hat seinen Gegnern vorgehalten, daß sie ihn keiner Sünde zu zeihen vermöchten, und sie haben darauf geschwiegen. Er hat von sich behauptet, und sein Leben ist Beweis davon, daß er mit Gott in einer Gemeinschaft stehe die keine Schranke kennt, auch nicht die Schranke wie sie selbst beim frömmsten Menschen die Sünde zieht. Mit der Autorität eines Menschen, der zwischen sich und seinem Vater keine Sünde weiß, redet und handelt er. Er vergibt den Andern die Sünde — Er bedarf solcher Vergebung nicht. Er hat uns gelehrt täglich zu bitten: Vergib uns unsre Schuld — Er hat nie um Vergebung gebeten, auch nicht in Gethsemane, auch nicht am Kreuz. Wir Alle haben das sittliche Bedürfniß, wenigstens in einzelnen Augenblicken, in ernsten Stunden, in schweren Heimsuchungen uns vor Gott zu beugen und uns gegen ihn schuldig zu bekennen. Man darf sagen: das ist der Maßstab für unsre Sittlichkeit. Nie hat ein Mensch eine solche Last des Geschicks getragen, nie ist einer so in die tiefste Angst der Seele versenkt worden wie Jesus. Aber sich selbst anzuklagen ist ihm nie in den Sinn gekommen. Er hat nur an die Sünde seines Volks gedacht, er hat für sein Volk um Vergebung gebeten, für sich nicht. Wäre auch nur der Schatten einer Sünde in ihm gewesen — in diesen Augenblicken hätte er sich seinem Bewußtsein innerlich nicht entziehen können. Aber

ſein Bewußtſein iſt ſtets das gleiche: er iſt der Erlöſer von den Sünden, er iſt der Richter der ſündigen Welt — er ſelbſt hat keinen Theil an ihrer Sünde. Gerade in den letzten Tagen ſeines Lebens, in den Tagen ſeines Leidens, als er, der Verklagte, vor ſeinen Richtern ſtand, gerade da erklärt er ſich am entſchiedenſten für den Richter der Welt. Es iſt ſein Bewußtſein der unbedingten Sündloſigkeit das ſich darin ausſpricht. Wenn etwas gewiß iſt von der Perſon Jeſu Chriſti, ſo iſt es dieß. Es ſind vergebliche Verſuche die man gemacht hat, auch ihn unter das Geſetz der Sünde zu ſtellen.[1] Man kommt in unlösliche Widerſprüche mit der Thatſache ſeines Bewußtſeins und mit den Thatſachen ſeines Lebens. Steht aber dieß feſt, dann ergeben ſich die übrigen Sätze der kirchlichen Lehre von ſeiner Perſon mit innerer Nothwendigkeit.

Iſt Jeſus ein Menſch von unbedingter Sündloſigkeit, dann iſt er ein *Wunder*. Denn dann iſt er nicht bloß gradweiſe, ſondern weſentlich von allen andern Menſchen unterſchieden und etwas ſchlechthin Neues im geſammten Umkreis unſres Geſchlechts. Denn das wiſſen wir Alle: wir dürften alle Zeiten und Räume durchwandern, wir würden keinen ſündloſen Menſchen auf Erden finden. Denn zu tief — wiſſen wir — iſt die Sünde in die innerſten Wurzeln unſres geſammten Daſeins und Weſens verflochten, als daß wir darüber auch nur einen Augenblick zweifelhaft ſein könnten. Hat es einen Reinen gegeben in der Welt der Sünder, dann iſt er ein Wunder. Dann aber muß auch ſeine Lebensentſtehung wunderbarer Art ſein. Auch wenn uns die Evangelien das nicht berichteten, was ſie uns von dem Wunder ſeiner Empfängniß und Geburt erzählen, ſo müßten wir es fordern. Denn das ſagen wir uns Alle: auf dem gewöhnlichen Wege wird nie ein heiliger Menſch. Was vom Fleiſch geboren iſt, das iſt Fleiſch. Soll es zur Heiligkeit kommen, ſo muß ein neuer Anfang gemacht werden. Und dieſer Anfang muß eine That des heiligen Geiſtes und des demüthigen Glaubens ſein — ein ſittlicher Vorgang, nicht ein bloß natürlicher.

Es verhält sich mit ihm wie mit dem Christenthum selbst. Denn Er ist das Christenthum. Das Christenthum ist nicht ein Erzeugniß des menschlichen Geistes, sondern eine schöpferische That Gottes. So auch Er. Er tritt hinein in die Gemeinschaft unsres Geschlechts, aber er ist nicht ein Erzeugniß unsres Geschlechts. Er ist ein Zweig am Baume der Menschheit, aber er ist das Edelreis auf diesem Baume. Das heißt: er ist wunderbar entstanden, er ist vom Weibe empfangen und geboren, aber nicht vom Manne gezeugt.

Schon die erste Verheißung, welche das sündige Menschengeschlecht empfing, knüpfte das Heil der Zukunft an den Sohn des Weibes. Seitdem hofften die Menschen eine heilige Geburt. Einzelne Religionen, wie die persische, redeten von einer Jungfrau, welche der Welt den Erlöser schenken werde; ihre Hoffnungen bilden gleichsam das Echo der biblischen Weissagungen. Die Griechen trugen sich mit mythischen Erzählungen von wunderbarer Lebensentstehung einzelner Bevorzugter — Dichtungen, in denen die alten Kirchenlehrer Vorahnungen des Geheimnisses Jesu Christi sahen.[5] In allem dem spricht sich ein naturgemäßes Gefühl aus. Denn der Erlöser der Welt muß eine Gabe Gottes, sein Werden ein heiliges, und seine Aufnahme in den Mutterschoß eine That des Glaubens und Gehorsams sein. Denn sittlich vermittelt mußte sein Eintritt in den Zusammenhang des menschlichen Geschlechts sein. Dieß ist der Ruhm Maria's, dieß allein. Sie begehrt keinen andern. Man braucht sie nicht über die Schranken der allgemeinen sittlichen Schwachheit unserer Natur hinauszuheben, um ihr die Ehre zu geben die ihr gebührt. Sie hat auf eine solche Ehre nie Anspruch gemacht. Ihre Ehre ist, daß sie die Mutter des Erlösers war und daß sie die Magd des Herrn wurde, die sich von ihm weisen ließ — beim Beginn seines Berufs, in Kana, wie beim Ausgang seines Lebens, am Kreuz — ihm so ferne zu treten wie alle Andern, um eben darum ihm so nahe zu sein wie alle Erlösten. Ihr unvergänglicher Ruhm ist die gläubige Demuth, mit der sie sich in den Dienst des göttlichen Willens

ſtellte. Dadurch iſt ſie fähig geworden, die Mutter des Erlöſers zu werden. Dadurch hat ſie ihn uns — nicht geſchenkt zwar, denn er iſt nur Gottes Geſchenk — aber vermittelt.[6] Gottes gnädiges Wort und menſchliches Glaubensverhalten, das iſt von Anfang an der Weg, auf dem ſich die Geſchichte des Heils vollzieht; dieß iſt auch hier der Weg, auf dem die Erfüllung des Heils in Jeſu Chriſto in die Welt eintritt. Der Gabe Gottes antwortet das gläubige Empfangen von Seiten des Menſchen. So iſt auch Jeſus von Gott gegeben, von dem menſchlichen Geſchlecht empfangen. Dieß ſtellt ſich dar in der jungfräulichen Geburt des Erlöſers. Das iſt ihre innere Nothwendigkeit im Zuſammenhang der Heilsverwirklichung. Wer demnach die Worte des apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſes „empfangen vom heiligen Geiſt, geboren aus Maria der Jungfrau“ ſtreicht, der verletzt die nothwendige Vorausſetzung unſres Heils und erſchüttert die Grundlagen des chriſtlichen Glaubensgebäudes.[7] Denn iſt Jeſus geworden wie alle Andern, dann iſt er auch nur wie alle Andern. Iſt er nicht in ſeinem Urſprung von uns verſchieden, ſo iſt er überhaupt nicht von uns verſchieden, dann iſt er nicht unſer Heiland. Denn dann iſt er auch nur einer unter vielen und nicht die Zuſammenfaſſung unſres Geſchlechts, nicht unſer Repräſentant, deſſen Perſon und Sache eine univerſelle Bedeutung hat, nicht der Menſchenſohn.

Sie wiſſen, die gewöhnliche Selbſtbezeichnung, mit der ſich Jeſus gewöhnlich benennt, iſt: der Menſchenſohn. Was heißt das? Er nennt ſich nicht bloß einen Menſchenſohn; er iſt nicht bloß einer unter Vielen; er iſt der Menſchenſohn. Was will er damit ſagen? Als der Meſſias d. h. Chriſtus iſt er das Ziel der Geſchichte Iſraels und die Erfüllung ſeiner Hoffnungen; als der Menſchenſohn iſt er das Ziel der Geſchichte der Menſchheit und die Erfüllung der Hoffnung unſres Geſchlechts. Jede Stufe der Geſchichte Iſraels weiſt über ſich ſelbſt hinaus auf eine Zukunft, in der ſie ihre vollendende Wahrheit finden ſoll. In ihm iſt ſie erſchienen. Darum bezeichnet er ſich als die Sehnſucht der alten Zeiten. Er iſt es

den die Propheten und Gerechten zu sehen und zu hören begehrten (Matth. 13, 16 f.). Aber er ist die Erfüllung Israels nur um das Ziel der Geschichte der Menschheit zu sein. Er ist nicht bloß der Davidsohn, sondern der Menschensohn. Er ist es welchen die Völker suchten, den ihre Träume ahnten, den die Sehnsucht ihres Herzens hoffte, den die Geschichte unsres Geschlechts meinte, in dem sie ihren Abschluß finden sollte, damit er zum neuen Anfang, zum Anfang einer neuen Zeit und eines neuen Geschlechtes der Menschen werde. Das will er sagen, wenn er sich den Sohn der Menschheit nennt. Dieß Wort greift über die Grenzen Israels weit hinaus und faßt alle Völker und Menschen in ihm zusammen und bezeichnet ihn als ihr gemeinsames Ziel.[8]

Deßhalb ist er auch der Herr der Menschheit. So schildern ihn besonders die drei ersten Evangelien. Nach allen Seiten. Er ist der Herr der Gemeinde Gottes: auf ihn haben die Frommen des Alten Testamentes gewartet; er ist die Erfüllung ihrer Hoffnungen und die Verwirklichung der Weissagungen der Propheten. Er ist der Herr aller Menschen: in ihm soll jede Seele ihre Ruhe finden und jeder Trauernde den Frieden der Erquickung. Und nicht die Einzelnen bloß — die ganze Welt ist an sein Wort gewiesen, und ihr zukünftiges Geschick hängt ab von der Stellung die sie zu ihm einnimmt. Ob man an ihn glaubt oder nicht glaubt, dieß entscheidet über das ewige Loos eines Jeden. Denn die Entscheidung der Ewigkeit liegt in seiner Hand, und sein Mund wird das schließliche Urtheil sprechen. Kurz: er ist schlechthin der Herr der Welt und jeder einzelnen Menschenseele. Er hat ein absolutes Verhältniß zur Welt.

So reden die drei ersten Evangelien von ihm.[9]

Aber dieses sein Verhältniß zur Welt ruht auf seinem Verhältniß zu Gott. Und hierin liegt das innerste Geheimniß seines Wesens. „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater — heißt es einmal in einer berühmten Stelle bei Matthäus (11, 27) —; und Niemand kennet den Sohn denn

nur der Vater, und Niemand kennet den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren.“ Sein Verhältniß zur Welt ruht auf ſeinem Verhältniß zu Gott. Was iſt das für ein Verhältniß? Er ſtellt ſich der Welt gegenüber mit Gott zuſammen. Wie Gott der Welt ein verborgenes Geheimniß iſt, ſo iſt auch er es; aber ihm iſt Gott kein Geheimniß. Der Vater und der Sohn — dieſe beiden ſind einander offenbar, aber der Welt ſind ſie verborgen. Er gehört nicht mit der Welt zuſammen, ſondern er gehört in das innere Geheimniß Gottes hinein. Es iſt nur ein kurzes Wort welches uns der Evangeliſt berichtet; aber es eröffnet eine weite Fernſicht in den verborgenen Grund ſeines Weſens, welchen die erſten drei Evangelien mehr andeuten als ausführen — er bildet das eigentliche Thema der evangeliſchen Schrift des Johannes.[10] Dieſer enthüllt uns jenen verborgenen Hintergrund ſeines ewigen Weſens. Er zeigt uns die Wurzeln ſeines Daſeins in ſeiner ewigen Gemeinſchaft mit Gott. Dieſe iſt es, die uns hier allenthalben in ſeinem Leben entgegentritt. Was uns aber Johannes, was uns Jeſus im Bericht des Johannes über ſein ewiges Weſen ſagt, das iſt zuſammengefaßt in der Bezeichnung: Gottes Sohn. Es iſt nicht bloß ſein Beruf, etwa als Meſſias, wie die Juden wohl dieß Wort gebrauchten, was hiemit bezeichnet wird, ſondern der eigenthümliche Vorzug ſeiner Perſon. Mögen ſonſt einzelne Menſchen, von Gott beſonders berufene oder durch Frömmigkeit ihm nahe ſtehende Menſchen Söhne Gottes genannt werden — er iſt der Sohn Gottes ſchlechthin, wie es keinen andern gibt. Das will ſagen: in Gott ſelbſt hat er ſeinen Urſprung, im ewigen Weſen Gottes; von da iſt er ausgegangen und gekommen in die Welt; darum ſteht er auch in Gemeinſchaft des Weſens mit dem Vater; er trägt die Fülle des göttlichen Lebens in ſich: er iſt das Leben, er iſt das Licht, er iſt die Gnade und Wahrheit ſelber; er gehört nicht der Zeit an ſondern der Ewigkeit: ehe denn Abraham war, iſt er, ewig bei Gott, in der Herrlichkeit Gottes und in der Gemeinſchaft ſeiner Liebe. So bezeugt Jeſus ſich ſelbſt. Und als Thomas

den Auferstandenen begrüßt mit jenem Wort, welches der Evangelist bedeutungsvoll an den Schluß seiner Schrift stellt: Mein Herr und mein Gott! da nimmt Jesus dieß Bekenntniß an als den entsprechenden Ausdruck des Glaubens an ihn.[11]

Das ist seitdem das Bekenntniß der Apostel, das Bekenntniß der christlichen Kirche, unser Bekenntniß geworden. Wir nennen ihn Alle unsern Herrn und beugen unsre Knie in seinem Namen.

Das ist die Lehre der Apostel wie sie in ihren Briefen vorliegt, das ist die Sitte der apostolischen Kirche gewesen. Wie der Jude vom Heiden sich dadurch unterschied daß er zu Jehova im Gebet sich wandte, so werden im Unterschied von Heiden und Juden die Christen als solche bezeichnet die den Namen des Herrn Jesu Christi anrufen. Ihr Gebet zu Jesu ist der Beweis ihres Glaubens an seine Gottheit. Denn nur zu Gott betet man.[12]

Und diese Sitte blieb von den Tagen der Apostel an zu allen Zeiten in der christlichen Kirche. Wenige Jahre nach dem Tode des Apostels Johannes berichtet Plinius, der römische Statthalter Kleinasiens, an seinen kaiserlichen Freund Trajan über die Christen jenes Landes und erwähnt es ausdrücklich als ihre eigenthümliche religiöse Sitte, daß sie Christum als Gott in ihren Lobgesängen verherrlichen. Und der Kirchengeschichtschreiber Eusebius aus der Zeit Konstantins erzählt uns von den vielen Hymnen und Liedern aus den ersten Jahrhunderten, in welchen Christi Gottheit gepriesen werde.[13] Und dieß war der Glaube der Kirche zu allen Zeiten. Ihre Gesänge, ihre Gebete, ihr ganzer Gottesdienst, selbst ihre Kunst sind nicht minder Zeugnisse dieses Glaubens wie ihr Bekenntniß und ihre Lehre. Die Läugnung dieses Glaubens ist nicht das Erste, sondern das Zweite.

Zwar die Läugnung geht nicht minder durch die Jahrhunderte herab. Von jenen judaistisch Gesinnten der ersten Zeit an, welche in Christo nur einen Propheten sahen, bis herab zu den Rationalisten, die seine Bedeutung mit dem Tugendideal zu

erſchöpfen glaubten, oder bis zu jenen Modernen, die ihm genug zu thun meinen, wenn ſie in ihm den religiöſen Genius der Menſchheit ehren. Aber wenn, wie allenthalben, ſo auch hier Urſache und Wirkung einander entſprechen müſſen, ſo würde dieſe Urſache nicht ausreichen um die Wirkung zu erklären. Der Chriſtus der Geſchichte muß ein anderer geweſen ſein als der Chriſtus der Rationaliſten, wenn wir die Thatſache des Chriſtenthums verſtehen ſollen; und ein anderer auch als der Chriſtus dieſer Modernen, wenn er der Erlöſer und Verſöhner ſein ſoll. Iſt er aber dieß nicht, was ſoll er uns dann? Denn das iſt es war wir brauchen, die Verſöhnung mit Gott. Die Verſöhnung der Welt aber fordert den Gottmenſchen und nicht bloß den religiöſen Genius.

Was ich bis jetzt geſagt habe, verehrte Anweſende, ſollte dazu dienen, die Thatſache feſtzuſtellen, wie ſie in der Schrift vorliegt und wie ſie die Kirche bekennt. Sehen wir nun zu, wie ſich dieſelbe rechtfertigt vor unſern Gedanken. Es iſt die Nothwendigkeit, die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Gottmenſchen, die wir zu betrachten haben.

Aber indem wir daran gehen, wollen wir nicht vergeſſen, daß wie überall ſo auch hier die Thatſache nicht abhängt von unſerem Denken. Es iſt das Bedürfniß des Geiſtes die Thatſache zu begreifen. Die ganze Geſchichte der Lehre der Kirche von der Perſon Jeſu Chriſti iſt eine fortgeſetzte Arbeit der Sache mächtig zu werden. Wir werden das Ziel nie völlig erreichen; doch ſtreben wir darnach und wir können es nicht laſſen. Aber hinter allen unſern Gedanken ſteht die Thatſache ſelbſt und der Glaube daran.

Warum iſt der Gottmenſch? Seit man über die Geheimniſſe des Glaubens in der Kirche zu denken begonnen, hat man ſich dieſe Frage geſtellt. Der Gottmenſch darf nicht eine bloß zufällige Thatſache ſein; es iſt ein Bedürfniß unſres Geiſtes ihn in ſeiner inneren Nothwendigkeit zu begreifen. Die Frage nach dem Warum? iſt in allen Dingen die höchſte Frage des Geiſtes. So auch hier.

Der letzte Grund für die Menschwerdung des Sohnes Gottes liegt in der Sünde der Menschen. Denn die Sünde fordert die Versöhnung, und die Versöhnung fordert den Gottmenschen.

Da Johannes der Täufer seine Jünger zu Jesus wies in dessen Nachfolge, da nennt er ihn das Lamm Gottes welches der Welt Sünde trägt. Von da aus sollten sie Jesum verstehen, von da aus sollen auch wir ihn verstehen. Wenn unsre Gedanken durch die mannigfaltigen Einreden, die wir hören, an ihm irre werden wollen, so ziehen wir uns auf diese Gewißheit zurück: er ist der Erlöser der sündigen Welt. Nichts ist uns als Christen so gewiß als dieß, in ihm unsern Heiland zu wissen und zu glauben. Wollen wir ihn verstehen, so müssen wir ihn von hier aus verstehen. Das ist der Zweck seiner Erscheinung, das ist also auch der Grund seiner Menschwerdung: er ist gekommen zu suchen und selig zu machen was verloren ist. Das ist die Predigt aller Apostel, das ist das Bekenntniß der ganzen Kirche. Wenn die Evangelisten uns sein Leben erzählen, so ist die Spitze ihrer Erzählung der Tod Christi. Sie wollen sagen: er ist Mensch geworden um für uns zu sterben. Wenn der Apostel Paulus seine ganze Predigt in Ein Wort zusammenfassen will, so nennt er das Kreuz: ich halte mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch ohne allein Jesum Christum den Gekreuzigten (1 Kor. 2, 2). Wenn der Apostel Petrus sein ganzes Herz aussprechen will, so spricht er von dem Gerechten der gelitten hat für die Ungerechten (1 Petr. 3, 18). Und wenn Johannes in seiner Offenbarung im Geist die himmlischen Chöre vernimmt, so gilt ihr Preis dem Lamm Gottes das erwürget ist und uns erkauft hat mit seinem Blut (Offb. Joh. 5, 9). Die Verkündigung aller Apostel ist Christus der Erlöser. Und die Predigt der Kirche nicht minder. Ihre Gebete aber und ihre Lieder, sie werden nie inniger und wärmer, als wenn sie den Gekreuzigten preisen und vom Haupt voll Blut und Wunden singen. Und selbst die christliche Kunst hat ihren höchsten Triumph stets gesucht in der Darstellung des Angesichts unter der Dornenkrone und des Heilands am Kreuze. Es ist unser ganzes Herz gesagt

wenn wir ihn den Heiland nennen, und es ist der höchste Preis der Kirche ihn als den Erlöser zu preisen. Erlösung — das ist die große That der ewigen Erbarmung Gottes, an welcher das Geschick der ganzen Welt, an welcher unser Aller Geschick hängt; das ist die höchste That der Gnade gegen eine sündige und widerstrebende Welt, eine That der freiesten, der unverdientesten Gnade. Denn wer will sagen er habe sie verdient? Wir mögen sonst Gedanken des Verdienstes haben — hier müssen sie alle schweigen. „Erbarmung ists und weiter nichts.“ Erbarmung gegen eine Welt der Sünder. Wir wären verloren ohne diese That der erlösenden Gnade. Wollen wir Jesum Christum verstehen, so müssen wir ihn als unsern Erlöser verstehen.

Allerdings, die Aufgabe Christi ist nicht bloß uns zu erlösen, sondern auch uns der ewigen Vollendung entgegenzuführen. In ihm sollen wir das Ziel unsrer ewigen Bestimmung, soll die ganze Schöpfung ihr Ziel der Vollendung finden. In jene Welt der Verklärung und der vollkommnen Gemeinschaft mit Gott, in welche er vorangegangen ist, sollen wir ihm nachfolgen, und das Ende aller Dinge ist die große Harmonie der Welt, welche die Sünde des Menschen zerstört hat und er wiederherstellt. Er ist nicht bloß unser Haupt, er ist das Haupt aller Dinge geworden, in welchen die Welt ihre Einheit wieder finden soll. Aber der Weg zu diesem Ziele geht durch die Versöhnung und Erlösung hindurch. Dazu ist Christus Mensch geworden, um durch die Erlösung uns zu vollenden.[14]

Lange war er erwartet, von Weitem her war er geweissagt — bis er kam in der Fülle der Zeiten. Denn von Anfang an hat man eine Versöhnung ersehnt und den Versöhner gehofft. Er ist der da kommen sollte. Die Heiden haben ihn geahnt. Sie reden von Erscheinungen der Gottheit auf Erden oder von Erhebungen der Menschen zur Würde der Götter — jenes der Orient in seinen Inkarnationen, dieses der Occident in seinen Apotheosen. Es sind Phantasien und Dichtungen, und es fehlt ihnen allen der eigentlich sittliche Kern, der Gedanke

der Erlöſung. Aber es ſind doch Ahnungen der Wahrheit, daß über die Kluft, die den heiligen Gott von der ſündigen Menſchheit trennt, eine Brücke geſchlagen werden müſſe, daß Gott zu uns kommen müſſe damit wir zu ihm kommen können.[15] Von Alters her hat Gott in Iſrael ſich geoffenbart. Seine ewige Gnade und Wahrheit iſt den Menſchen nachgegangen, um ſie zu ſich zurückzurufen und das Band wieder zu knüpfen, das die Sünde der Menſchen zerriſſen. Alle dieſe Offenbarungen ſind Vorſtufen und Weiſſagungen auf eine Offenbarung, in welcher er ſelbſt erſcheinen und in ſich ſelbſt das Band der Gemeinſchaft wieder knüpfen werde. Als die Zeit erfüllet war, da ſandte Gott ſeinen Sohn. Der Grund der Menſchwerdung Chriſti liegt in der Sünde.

Es iſt eine in der neueren Theologie viel verbreitete Meinung, Chriſtus wäre Menſch geworden, auch wenn keine Sünde in der Welt geweſen wäre. Nur die Art ſeiner Menſchwerdung, die Niedrigkeit und das Leidensvolle derſelben, aber nicht die Menſchwerdung ſelbſt ſei durch die Sünde veranlaßt. Vielmehr ſei die Menſchwerdung des Sohnes Gottes gefordert ſowohl durch die Idee Gottes als der ſich ſelbſt mittheilenden Liebe, als durch die Idee des Menſchen, zu deſſen Weſen die höchſte Empfänglichkeit für Gott und die Gemeinſchaft mit ihm gehöre, als endlich durch die Idee der abſoluten Religion, denn die vollkommene Religion ſei nur die gottmenſchliche, welche den Gottmenſchen zu ihrem Mittelpunkt und Gegenſtand habe.[16] Aber auf dem Wege dieſer Betrachtungsweiſe kommen wir nur zu derjenigen Gemeinſchaft, wie ſie zwiſchen Gott und dem Chriſten, dem Kinde Gottes ſtattfindet, nur zu der gegenſeitigen Hingabe des liebenden Vaters an ſein Kind und des gottliebenden Menſchen an ſeinen Vater, nur zu dem Gott der ein Gott des Menſchen, und zu dem Menſchen der ein Menſch Gottes iſt, aber nicht zu dem Gottmenſchen im eigentlichen Sinn, der noch etwas anderes iſt als ein Menſch Gottes. Allerdings iſt jene Gemeinſchaft Gottes und der Menſchen der uranfängliche Gedanke und das urſprüngliche Ziel Gottes, und darum auch der

letzte Zweck der Sendung Chriſti. Aber daß dieſe nöthig war, um die Sünde zu beſeitigen, welche der Verwirklichung jenes Gottesgedankens im Wege ſtand, und ſo uns, die Gottentfremdeten, wieder zu Gott zurückzuführen und mit ihm zu vereinigen, das iſt eben durch die Sünde veranlaßt. Deßhalb iſt auch die Menſchwerdung Chriſti nur von der Thatſache der Sünde, nicht von einer Idee, Gottes oder des Menſchen oder dergl., aus zu verſtehen. Nicht ein Philoſoph, der Ideen gelehrt hätte, ging vor Chriſtus her um auf ihn vorzubereiten, ſondern der Bußprediger Johannes der Täufer. Und ſein Wort von Chriſto war: das iſt das Lamm Gottes welches der Welt Sünde trägt. Auf dem Wege der Sündenerkenntniß und Buße wird Chriſtus verſtanden, nicht auf dem Wege der Spekulation. Und das rechte Verſtändniß von ihm iſt, ihn als den Erlöſer von den Sünden zu verſtehen. Es iſt die Sünde des Menſchen, worauf die Gnade Gottes mit dieſer höchſten aller Gaben, der des Gottmenſchen, geantwortet hat. Um ſo mehr ſollen wir dieſe Gnade preiſen, welcher die Sünde zum Anlaß geworden die ganze Tiefe ihrer Liebe gegen uns zu erſchließen. Denn wenn die Sünde mächtig geworden iſt, ſagt der Apoſtel, ſo iſt die Gnade noch viel mächtiger geworden (Röm. 5, 20) — in ihm, der als Mittler eintrat zwiſchen uns und Gott.

Sollte er aber vermittelnd eintreten zwiſchen beiden, um die Gemeinſchaft wieder herzuſtellen und zu vollenden welche die Sünde zerriſſen, ſo mußte er beiden zugleich angehören. Er mußte mit Gott in vollkommener Gemeinſchaft ſtehen und mit uns, um in ſeiner Perſon ſelbſt ſchon das vollkommene Band zwiſchen beiden darzuſtellen, welches das Werk ſeines Lebens dann knüpfen ſollte. Er mußte uns angehören um uns zu vertreten; und doch auch über uns Allen ſein; denn durch ihn ſollen wir zum Vater kommen. Er mußte mit Gott zuſammen gehören, um uns zu erlöſen; denn das Werk der Verſöhnung und Erlöſung konnte nur Gottes That ſein, und aus der Fülle der göttlichen Gnade ſollen wir ſchöpfen, wenn wir aus ſeiner Fülle ſchöpfen. Sollen wir an ihm den haben den wir glauben,

der Versöhner und Erlöser von Sünden, so muß Gottheit und Menschheit in Einem vereint sein in ihm. Die Sünde fordert die Versöhnung, und die Versöhnung fordert den Gottmenschen.

Aber wie kann dieß beides vereint sein in Einem? Ist der Gottmensch möglich? Sind das nicht ausschließende Gegensätze: Gottheit und Menschheit? Sie wären es, wenn sie einander bloß gegenüberständen wie Unendlichkeit und Endlichkeit, wenn zwischen ihnen nicht auch ein Zusammenhang bestände, wenn wir nicht Gottverwandte wären. Aber wir sind nach dem Bilde Gottes geschaffen, wir tragen das Bild und Gleichniß Gottes in unserm Wesen, wir sind göttlichen Geschlechts. Wenn wir Gott denken, so denken wir ihn nach unserer Aehnlichkeit, und wir denken ihn nicht unrichtig wenn wir ihn so denken. Und wie Gott sich selbst ewig dachte und wollte, so hat er auch den Menschen ewig liebend gewollt, um sich ihm mitzutheilen. Er hat sich für uns gewollt, wir sollen uns für ihn und in ihm wollen.

Es besteht ein Liebesband und Liebeszug zwischen Gott und uns. Zwar ist Gott der Selbstgenugsame und in sich selbst Selige, der keines Andern bedarf zu seiner Seligkeit und Vollkommenheit; aber es ist seine Liebe die ihn herabzieht zu uns, daß er sich uns zuneigt und mittheilt. Er, den aller Himmel Himmel nicht fassen, hat uns sich zur Wohnung erwählt, worin seine Liebe weilen will. Und in dem Maße als wir ihm ferne getreten sind durch die Sünde, ist seine Gnade uns nachgegangen und nahe gekommen, bis sie sich eingesenkt hat in unser Fleisch und Blut selbst. Daß er das konnte, die Möglichkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes, liegt in der herablassenden Liebe Gottes.

Und in der Bestimmung des Menschen. Denn unsere, der Menschen, Bestimmung ist es, Gott in uns aufzunehmen und in uns zu tragen, ihn zum Inhalt unsres Denkens und Wollens, unsres ganzen inneren Lebens zu haben. Seit wir diesen Inhalt verloren durch die Sünde, hungert unsre Seele darnach mit dem Leben Gottes wieder erfüllt zu werden. In Jesu sollte

die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnen, daß wir aus ſeiner Fülle Gnade um Gnade ſchöpfen könnten. Die Möglichkeit der Menſchwerdung liegt ebenſo im Weſen des Menſchen wie im Weſen Gottes.

Aber wie ſollen wir die Wirklichkeit des Gottmenſchen uns denken? Und werden wir es je erreichen ſie denken zu können? Es iſt ein Bedürfniß unſres Glaubens nach Erkenntniß zu ſtreben. Aber vergeſſen wir nicht: es iſt nicht unſre Erkenntniß die glaubt, ſondern unſer Glaube der erkennt. Wer hat jemals Gott wahrhaft erkannt? Wollen wir warten an ihn zu glauben, bis wir ihn begriffen haben? Er iſt uns auch ohne das unmittelbar gewiß. Unſre Gewißheiten entſtehen nicht bloß aus den Gedanken des Geiſtes. So iſt es auch hier. Niemand hat das Weſen Gottes je völlig begriffen, Niemand hat das Weſen des Menſchen je völlig erkannt. Wie nun? wenn uns im Gedanken Gottes und des Menſchen ſtets Räthſel bleiben werden, ſoviel wir auch darüber nachdenken, wollen wir uns verwundern, daß auch im Gedanken des Gottmenſchen uns nicht alle Räthſel ſich löſen wollen? Er wäre nicht der, der er iſt, die wunderbarſte Erſcheinung auf Erden, wenn uns hier kein Geheimniß mehr bliebe.

Wenn wir vom Gottmenſchen reden — es ſind die größten Gegenſätze die wir darin zuſammenſchließen: Gottheit und Menſchheit in Einem vereinet. Es iſt ein ungeheurer Gedanke, es iſt ein Wort ohne gleichen. Iſt es ein möglicher Gedanke? Wenn wir die Gottheit Jeſu betonen, wird nicht ſeine wahre Menſchheit darüber zu kurz kommen? Oder wenn wir ſeine wahre Menſchheit behaupten, werden wir dann nicht in Gefahr gerathen ſeine Gottheit darüber zu verlieren? Nach beiden Seiten verirrten ſich die Gedanken der Menſchen, ſobald ſie ſich der Idee des Gottmenſchen zu bemächtigen ſuchten. Die Einen hielten ihn für einen bloßen Menſchen, der nur in beſonderem Grade vom Geiſte der Offenbarung erfüllt ſei. Den Andern war er ein Weſen aus einer höheren Welt, das nur wie eine Erſcheinung über die Erde hinging, ohne wirklich unſres Ge-

ſchlechtes zu ſein. Es war die jüdiſche Denkweiſe die zu jenem, die heidniſche die zu dieſem Irrthum führte. Die Kirche hat die Wahrheit des Gottmenſchen beiden Irrthümern gegenüber behauptet. Aber lange noch wirkten ſie fort in ihrem eigenen Schoße und brachen in wechſelnden Geſtalten immer wieder hervor. Bis auf unſere Tage herab. Denn wenn der Rationalismus in Chriſtus nichts als den tugendhafteſten und weiſeſten Menſchen, oder, wie man ſich jetzt etwa ausdrückt, einen religiöſen Genius ſieht, ſo iſt das nichts als eine Erneuerung jener jüdiſchen Verkümmerung Chriſti. Und wenn die moderne Philoſophie von Spinoza bis auf Hegel und ſeine Schule als die Hauptſache in Chriſto die Idee bezeichnet, nämlich die Idee, daß Gott und Menſch an ſich eins ſeien, Gott die Wahrheit des Menſchen und der Menſch die Wirklichkeit Gottes, und daß dieſer Gedanke es ſei welcher das letzte Geheimniß aller Erkenntniß ausſpreche, während wir die geſchichtliche Wirklichkeit Jeſu jener Idee gegenüber für das gleichgültigere anzuſehen haben, da ſie eben nur dem Gebiet der Geſchichte, nicht dem der höheren Wahrheit angehöre — was iſt das anders als die Erneuerung jener alten heidniſchen Denkweiſe, welche die menſchliche Wirklichkeit Chriſti zu einer bloßen Erſcheinung verflüchtigte? Der Rationalismus hält die Geſchichte feſt, aber die Idee iſt ihm abhanden gekommen; die Philoſophie will die Idee retten, aber ſie gibt die Geſchichte preis — während doch eben dieß das Beſondere in Jeſu Chriſto und das Geheimniß ſeiner Perſon iſt, daß in ihm beides zur Einheit verbunden worden, daß die Menſchheit aufgenommen iſt in die Gemeinſchaft der Gottheit, und die Gottheit eingegangen iſt in das geſchichtliche Leben der Menſchheit. Das geſammte Nachdenken der Kirche über das Geheimniß der Perſon Jeſu Chriſti im Lauf der Jahrhunderte iſt eine ſtets erneuerte Arbeit, welche jene Irrthümer zu überwinden ſucht und dieſe Wahrheit, wie ſie die Chriſtenheit in ihrem Glauben von Anfang an getragen, auch im Gedanken und im Wort völlig zu erfaſſen und auszuſprechen ſich bemüht.[17] Daß ſie dieß Ziel ſchon erreicht habe — wer wagt das zu ſagen? Wir ſind noch auf dem Wege

hinanzukommen zur vollen Erkenntniß des Sohnes Gottes (Eph. 4, 13).

Man wird den Gang, welchen die kirchliche Lehre und Theologie nahm, vergleichen dürfen mit der Geſchichte der chriſtlichen Kunſt.

Sie kennen Alle jene Chriſtusbilder eines früheren, des ſogenannten byzantiniſchen Typus, welche die Geſtalt Jeſu mit dem Ausdruck göttlicher Erhabenheit auf den Goldgrund der himmliſchen Glorie malen, losgelöſt von der menſchlichen Gemeinſchaft und der irdiſchen Wirklichkeit. Wir werden alle ſagen: das iſt ein ſymboliſcher Ausdruck ſeiner verborgenen Herrlichkeit, aber nicht eine Darſtellung ſeiner geſchichtlichen Wirklichkeit. Aber freilich noch viel weniger werden jene anderen Bilder uns genügen, welche nach der Art moderner Genremaler Jeſum in menſchlicher Umgebung uns vor Augen führen, aber entkleidet von göttlicher Würde und Hoheit. Während jene Bilder die Wahrheit malen wollen, aber auf Koſten der Wirklichkeit, ſo wollen dieſe die Wirklichkeit wiedergeben, aber auf Koſten der Wahrheit. Das werden wir als die höchſte Aufgabe der Kunſt bezeichnen: in der menſchlichen Wirklichkeit uns die göttliche Wahrheit vor Augen zu führen — freilich ein kaum zu erreichendes Ziel, aber auch ein aller Anſtrengung würdiges Ziel. Aehnlich iſt es auch hier. Vielleicht darf man ſagen: die Weiſe wie unſre alten Lehrer von der Perſon Jeſu Chriſti reden, hat etwas von jenen Bildern des byzantiniſchen Typus. Sie ſind vom Gefühl der Ehrfurcht eingegeben, und wir erkennen darin Den wieder, dem unſre Kniee ſich beugen, aber wir vermiſſen doch zuweilen die volle Wirklichkeit des Menſchgewordenen. Wenn aber die neuere Zeit dieſen Fehler, wie ſie meinte, dadurch gut machen wollte, daß ſie die Gottheit ganz untergehen ließ im Menſchen Jeſus und zum Erſatz dafür dieſen etwa ſchmückte mit Farben, die ſie nach eigener Erfindung ihm lieh, ſo wendet unſer Glaube ſich ab von dieſer uns fremden Geſtalt.[18] Das iſt die Aufgabe unſrer Gedanken, in Jeſus den ganzen, vollen, wahren Menſchen zu ſehen, aber in ſeiner Menſch-

heit die Fülle der Gottheit zu schauen — menschlich Alles und doch auch göttlich.

So hat es der Apostel Johannes gedacht, wenn er das große Wort sprach: Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14); und wenn er diesen Menschgewordenen als die vollkommene Offenbarung des Vaters, als das Leben und Licht der Welt, und seine menschliche Natur als die Trägerin des ewigen Lebens uns schildert. Es hat sich nicht bloß seine ewige Gottheit in menschliche Erscheinung gehüllt; sondern sie ist von dem Stande des himmlischen Seins übergegangen in die geschichtliche Wirklichkeit menschlichen Daseins, aus dem Leben göttlicher Herrlichkeit in das Leben unsrer irdisch-menschlichen Natur. Das ist der Gedanke welchen Johannes im Sinne hat, wenn er sein Evangelium mit jenen drei berühmten Sätzen beginnt, die wie mit mächtigen Schlägen das Geheimniß seiner Schrift ankündigen: Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Denn was er mit diesen drei Sätzen sagen will, ist dieß: Uranfänglich war der welcher in der Zeit erschien, bei Gott war der welcher unter uns erschien, Gott von Art war der, welcher im Fleisch erschien. Er hat das eine Dasein vertauscht mit dem andern: er hat auf seine Herrlichkeit beim Vater verzichtet um in unsre Armuth einzutreten; er hat die Ewigkeit verlassen, um sich in die Geschichte zu begeben.[19]

In der Kirche hat man diese seine Selbstverleugnung die Entäußerung genannt. Allerdings herrscht in den Gedanken der Lehrer der Kirche stets eine gewisse Unsicherheit darüber, wie weit die Entäußerung auszudehnen sei. Man zog ihr lieber zu enge als zu weite Grenzen, um sie nicht auf das Wesen seiner Gottheit selbst zu erstrecken. Denn darin war man stets einig, daß das göttliche Wesen aller Veränderung entnommen sei. Er blieb der er war, da er Mensch wurde. Er hat seine Gottheit nicht abgelegt da er in die Menschheit einging und unser einer

wurde. Er hat nicht aufgehört das weſenhafte Leben und Licht zu ſein. Es war die Fülle der Gottheit, die leibhaftig in ihm wohnte (Kol. 2, 9), auch ihre Macht und Gewalt und göttliche Majeſtät. Und nicht fremd iſt dieſe etwa ſeiner menſchlichen Natur geblieben, ſo daß ſie nur etwa in ein äußerliches Verhältniß zu derſelben getreten wäre, ſondern es iſt die göttliche Majeſtät der Beſitz auch ſeiner menſchlichen Natur geworden. Es haben ſich, wie unſre Alten ſagen, die göttlichen Eigenſchaften der menſchlichen Natur Chriſti mitgetheilt. Denn da der ewige Sohn Gottes Menſch in Jeſu wurde, da iſt auch die ewige Gottheit des Sohnes und ihre Majeſtät der Beſitz und Inhalt des Menſchgewordenen geworden. Darum kann Jeſus von ſich ſagen, er ſei ehe denn Abraham ward (Joh. 8, 58), und kann ſich alle Gewalt im Himmel und auf Erden zuſchreiben und den Seinen ſeine ſtete Gegenwart verheißen (Matth. 28, 18. 20). Und darum beugen wir unſre Kniee in ſeinem Namen und beten ihn an. Der Sohn Gottes iſt Menſch und der Menſch Jeſus iſt Gott, und alles was der Vater hat iſt ſein, auch alle Macht und Gewalt und Majeſtät — auch da er auf Erden wandelte. Und doch ſagt Luther mit Recht: „wir können ihn nicht tief genug in unſere Natur und Fleiſch ziehen, es iſt uns noch tröſtlicher.“ Es würde dem Eindruck den wir von der evangeliſchen Erzählung empfangen, dem Bilde Chriſti wie es von daher in unſrem unmittelbaren Bewußtſein lebt, widerſtreiten, wenn wir etwa außerhalb der menſchlichen Wirklichkeit Chriſti ein Gebiet der Wirkſamkeit ſeiner Gottheit annehmen wollten, an welcher ſeine Menſchheit nicht betheiligt geweſen wäre. Da wäre die Menſchwerdung nicht völlig geworden. Es iſt die Fülle der Gottheit in das Fleiſch eingegangen. Aber indem ſie in daſſelbe einging, iſt die menſchliche Wirklichkeit Jeſu die geſchichtliche Wirklichkeit auch ihres Daſeins und die Form ihrer Wirkſamkeit geworden. Er trägt in ſich den unendlichen Inhalt ſeines ewigen Weſens, aber dieſer hat ſich in die Schranken des zeitlichen Daſeins und unter die Geſetze eines irdiſchen Menſchenlebens begeben, und die Bethätigung ſeines göttlichen Weſens bemißt ſich nach ſeinem ge-

schichtlichen Beruf den er auf Erden zu erfüllen hatte. Er hat sich nicht etwa eine geheime göttliche Wirksamkeit vorbehalten außerhalb der Grenzen dieses seines menschlichen Erdenlebens. Vielmehr rückhaltlos hat er seine göttliche Weltstellung und die Bethätigung seiner Macht gegenüber der Welt auf diese Grenzen beschränkt, um sie erst mit seiner Erhöhung wieder — nun als der Menschgewordene — zur vollen Erweisung seiner Weltmächtigkeit sich entfalten zu lassen. Man sage nicht, dieß sei seiner Gottheit unwürdig. Denn diese Selbstverleugnung und Selbstbeschränkung war durch seinen Heilandsberuf gefordert, war also eine Forderung der göttlichen Liebe. Nichts aber ist Gottes so würdig als die Liebe und unser Heil.[20] Mit diesem Verzicht also, welchen sein Heilandsberuf forderte, ist er Mensch geworden.

Und was er gethan hat da er in die Welt eintrat, das ist auch die stete That seines Lebens in der Welt gewesen. Es war nicht bloß ein einmaliger Verzicht auf seine Herrlichkeit beim Vater; er hat diesen Verzicht immer wieder bejaht — dort in der Wüste, als ihm die zukünftige Weltherrschaft, welche er dereinst antreten sollte, versuchlich entgegen trat, daß er sie eigenwillig an sich reiße; oder jenes Mal, als ihn das Volk in der Begeisterung, nach jener wunderbaren Speisung im Triumph nach Jerusalem führen und auf den Thron Davids setzen wollte, daß er ihr König sei nach ihrem Sinn (Joh. 6, 15); am schwersten aber in jener dunkelsten aller Nächte, als beim Beginne des Leidens die versuchliche Macht, was sie am Anfang durch die Lockung der Hoffnung nicht erreicht hatte, durch die Schrecken der Furcht zu erreichen suchte. Immer war dieß die That seines Willens, daß er statt der gottgleichen Herrschaft, die ihm eigentlich zustand, die Knechtsgestalt eines irdischen Menschenlebens, in die er eingetreten war, immer wieder erwählte und bejahte.

Aber durch diese Knechtsgestalt leuchtete das Licht einer verborgenen Herrlichkeit hindurch. Nicht bloß in seinen Wundern. Es ist vergeblich die Wunder aus seinem Leben zu entfernen.[21] Aber sie sind nicht die Hauptsache. Sie sind selbst nur Erschei-

nungen ſeines Erlöſerberufs. Und das iſt es was wir in ihm ſuchen: den Erlöſer, den Heiland. Nicht die Majeſtät der göttlichen Allmacht, Allgegenwart und Allwiſſenheit iſt es die ihm die Herzen gewinnt, die unſre Herzen überwunden hat. Seine Macht ſteht nur im Dienſt ſeines Berufs und ihre Erweiſung geht nur ſo weit als ſein Beruf. Das iſt das Geheimniß des Menſchgewordenen: das ewige Leben das unſern geiſtlichen Tod überwindet, das heilige Licht das die Nacht unſrer Sünde vertreibt, die Liebe die uns Verlorene ſucht und rettet. Hierin beſteht die Offenbarung ſeiner Herrlichkeit. Das iſt aber die Offenbarung Gottes. Denn das heißt Gott noch nicht wahrhaft begreifen, ihn als die unendliche Macht verſtehen. Das iſt der Saum ſeines Kleides. Er ſelbſt iſt das heilige Leben der Liebe, das unſre Seele füllt und unſern Hunger ſtillt und unſer weſentliches Gut iſt. Darin erwies ſich die Fülle der Gottheit die in ihm wohnte.

Freilich im irdiſchen Gefäße des Fleiſches der Schwachheit. Es war ein Widerſpruch zwiſchen ſeinem inneren Weſen und ſeiner äußern geſchichtlichen Wirklichkeit. Nicht bloß durch das äußere Leben Jeſu gehen dieſe Gegenſätze hindurch, von der Geburt im Stalle zu Bethlehem an bis zum Tod am Kreuz und zum Begräbniß. Sondern ſeinem ganzen irdiſchen Daſein iſt dieſer Widerſpruch zwiſchen Weſen und Wirklichkeit aufgeprägt. Denn was er ſeinem Weſen nach war, der ewige Sohn des Vaters, Gott von Art, als das erſchien er nicht; und als was er erſchien, war nicht die entſprechende Wirklichkeit deſſen was er weſentlich war. Aber dürfen wir nicht ſagen: in gewiſſem Sinne iſt es bei uns ähnlich? Auch bei uns iſt ein Widerſpruch zwiſchen unſrer Beſtimmung, die unſer Weſen ausmacht, und unſrer Wirklichkeit, die unter dem Geſetz der Hinfälligkeit ſteht. Wir ſind doch nicht in Wirklichkeit was wir in Wahrheit ſind. Wir warten aber auf eine Zeit, wo wir es ſein werden. Da wird der Widerſpruch unſres Daſeins ſich auflöſen. Aber bei Chriſtus fand dieſer Widerſpruch im höchſten Sinne ſtatt. Denn in ihm iſt das ewige Leben ſelbſt in die Zeit verſenkt, der ewige

Sohn Gottes im Fleische der Schwachheit. Es war der stärkste Widerspruch zwischen Wesen und Wirklichkeit den er in seiner Person trug. Und was er in seiner Person trug, hat sich in der Geschichte seines Lebens vollzogen. Immer schneidender wird hier jener Gegensatz. Am schneidendsten in seinem Tode: als das ewige Leben sich in den Tod senkte, um auf diesem Wege unser Leben zu werden. Das schien die stärkste Verneinung, das schien die Vernichtung des Heilandsberufs zu sein. Darum konnten die Jünger es nie begreifen daß er sterben sollte. Und allerdings, es war das Aeußerste was geschehen konnte. Aber dieses Aeußerste war auch die Wende. Der große Knoten den die Sünde geschürzt hat — in seinem Tode schlingt er sich am härtesten zusammen; aber eben da löst ihn die Gnade. Auf seinen Tod folgt die Auferstehung und die Verklärung. Hier lösen sich die Gegensätze seines Lebens, hier hebt sich der Widerspruch auf, den er in sich trug. Denn der Auferstandene ist nun auch in Wirklichkeit das was er seinem Wesen nach ist. Da ist er nun erwiesen als der der er ist: der Sohn Gottes nicht mehr in Schwachheit, sondern in Kraft. Hiemit hat die Geschichte seiner Person ihr Ziel erreicht, damit sie nun auch unsre Geschichte werde. Denn was er gelebt und gelitten hat, das hat er für uns gelebt und gelitten. In seiner Geschichte vollzieht sich sein Werk, das Werk der Versöhnung. Das war die Aufgabe seines Lebens, das war sein Beruf. Von diesem Werke der Versöhnung lassen Sie mich das nächste Mal zu Ihnen sprechen.

Fünfter Vortrag.

Das Werk Jesu Christi.

Das letzte Mal war es die Person Christi die uns beschäftigte; mein heutiger Vortrag gilt seinem Werke.

Es ist uns geläufig, wenn wir das Werk Jesu Christi beschreiben wollen, von seinen drei Aemtern zu sprechen, dem prophetischen, dem hohenpriesterlichen und dem königlichen Amte.[1] Wir nennen ihn den Propheten, den Hohenpriester und den König im Anschluß an den allgemeinen Beruf, wie er von Gott dem Menschen angewiesen ist, und an das Vorbild Israels.

Denn ein dreifacher ist unser Beruf: Gottes Gedanken und Werke prophetisch zu erkennen und zu bezeugen, das Leben Gott priesterlich zu weihen, und die Welt königlich zu beherrschen. Und dreifach ist das Vorbild Israels in seinen Mittlern zwischen Gott und dem Volk: in seinen Propheten, Hohenpriestern und Königen. Aber die Sünde hat unsern Beruf zu nichte gemacht, und die Geschichte Israels ist nur Weissagung geblieben.

Wozu wir bestimmt waren, hat seine höhere Verwirklichung, und die Weissagung Israels hat ihre schließliche Erfüllung in Jesu Christo gefunden. Er ist der Prophet, der Hohepriester, der König geworden. Mit diesen drei Namen beschreiben wir sein Werk.

Wovon ich heute zu sprechen gedenke, ist sein prophetisches und sein hohepriesterliches Amt.

Dreißig Jahre lang hat er in der Stille gelebt und das Geheimniß seiner Person in seiner Seele verborgen getragen,

bis die Zeit seines Berufes kam. Die Zeit vorher war die Zeit seines Werdens, die Zeit nachher war die Zeit seines Wirkens.[2] Es waren nur wenige Jahre die ihm zum Wirken beschieden waren. Aber die Bedeutung eines Werkes bemißt sich nicht nach der Zahl der Jahre. Ein einziger Augenblick kann eine Offenbarung der Ewigkeit sein. Die drei Jahre der Berufszeit Jesu haben die Welt aus den Angeln gehoben.

Wenn wir uns die innere Entwicklung Jesu vor seiner Taufe deutlich zu machen suchen, so werden wir sagen müssen: das Erste in seiner innern Entwicklung war das Sohnesbewußtsein, das Bewußtsein seiner Gottessohnschaft. Aus diesem erwuchs ihm dann sein Heilandsbewußtsein. Denn zuerst mußte er seiner selbst und seiner ewigen Gemeinschaft mit dem Vater gewiß sein; dann erst konnte er auch seines Berufes gewiß werden. Jenes Bewußtsein ging ihm auf in seinem inneren Geistes- und Gebetsverkehr mit seinem Vater: da hat er sich, wenn wir so reden dürfen, als den ewigen Sohn des Vaters gefunden; sein Beruf aber trat ihm dann vornämlich aus der Schrift des Alten Testaments entgegen: da hat er den Willen des Vaters, wie er ihm galt, gelesen. Die Taufe war dann der Entschluß, die Last dieses Berufes auf sich zu nehmen. Und mit der Taufe begann sein Beruf.

Nicht unangemeldet sollte Jesus auftreten, und nicht unvorbereitet sollte sein Volk sein. Dieß beides war die Aufgabe des Täufers: ihn einzuführen bei seinem Volk und sein Volk vorzubereiten auf ihn. Das Symbol der Vorbereitung war die Taufe Johannis. Zu dieser Taufe kam nun auch Jesus. Dem Willen Gottes, wie er dem damaligen Geschlecht Israels in der Taufe Johannis sich aussprach und galt, unterwarf auch er sich. Aber sie hatte für ihn so viel andere Bedeutung denn für die Andern, als er seiner Person und seinem Beruf nach ein Anderer war denn jene. Was bei den Andern die Vorbereitung auf den Eintritt in das Reich der Gnade war, das war für Jesus die Vorbereitung für die Offenbarung dieses Reiches selbst. Denn seine Taufe durch Johannes bezeichnet nicht bloß etwa eine

Stufe im Fortschritt seines messianischen Bewußtseins, sondern eine thatsächliche Wirkung Gottes auf ihn; und sie ist nicht nur eine Willigkeitserklärung Jesu, sich in seinen Beruf zu stellen und die Leiden zu übernehmen, welche, wie er wohl wußte, davon unzertrennlich waren, sondern sie ist zugleich auch die Ausrüstung zu diesem Beruf mit dem Geiste Gottes. Man hat gefragt, wozu er einer Ausrüstung mit dem Geiste Gottes bedurfte, wenn er doch vom heiligen Geist empfangen war? Das eine schließe das andere aus. Aber man verkennt den Unterschied der hier stattfindet. Wie es bei uns etwas Verschiedenes ist, ob wir durch den Geist der Wiedergeburt zu Kindern Gottes werden, oder durch den Geist der Ausrüstung befähigt für den Dienst Gottes: so war auch bei Jesu jene Wirkung des Geistes, welche sein irdisches Leben begründete und das Band der persönlichen Gemeinschaft des Menschgewordenen mit dem Vater knüpfte, verschieden von der andern, welche sich auf seine wunderbare Ausrüstung für seinen Beruf bezog und ihn so befähigte, seine menschliche Natur in den Dienst des göttlichen Heilswerks zu stellen.

Aber er sollte den Beruf selbst nicht antreten, ohne sich zuvor bewährt zu haben gegenüber der Versuchung. Wie der erste Adam durch eine Versuchung hindurch seiner Zukunft entgegengehen sollte, so auch der andere Adam. Jener ist der Versuchung unterlegen, dieser hat sie siegreich bestanden. Aber wie sie dort ein äußerer Vorgang war, so wird sie noch weniger hier in das innere Seelenleben Jesu zu verlegen sein; denn wären die sündigen Gedanken aus seinem eigenen Herzen aufgestiegen, so hätte dieß den reinen Spiegel seiner Seele getrübt. Es ist ein Vorgang sonder Gleichen; denn Jesus war ein Mensch sonder Gleichen, und die Geschichte seines Lebens war entscheidend für den alten Kampf, der sich in der Geschichte der Menschheit vollzieht zwischen den beiden Reichen, Gottes und seines Widersachers. Eben da nun, als er auf der Schwelle seines Berufes stand, und die ganze Zukunft die vor ihm lag sich vor seinen Gedanken zusammendrängte, da trat ihm auch

das Zerrbild derſelben, wie es in den fleiſchlichen Meſſiasgedanken ſeines Volkes lebte, und wie es ihm während ſeines Berufslebens oft genug nahte, um ihn auf dieſe gottwidrigen Bahnen abzuführen, verſuchend und verlockend entgegen. Das iſt die Bedeutung dieſes Vorgangs. Die längere Verſuchungszeit, die er durchzumachen hatte, ſchloß mit den drei Verſuchungen welche uns beſonders berichtet ſind. Alle drei ſuchen ihn zu beſtimmen in ſelbſtſüchtigem Sinn die Bahn ſeines Berufs zu verlaſſen. Daß er das ihm verliehene Wundervermögen ſelbſtiſch mißbrauche, daß er auf die ihm gewiſſe göttliche Machthilfe für ſelbſtiſche Zwecke ſich verlaſſe, daß er die ihm beſchiedene Zukunft der Weltherrſchaft ſelbſtiſch an ſich reiße, ohne ſie auf dem Wege der Leiden und aus den Händen des Vaters zu empfangen: das ſind die drei Verſuchungen, welche an die Stelle des gottgemäßen Heilands einen Meſſias nach dem Herzen des fleiſchlich geſinnten Volkes ſetzen wollten.[3] Indem Jeſus mit dieſer Verſuchung auch die Lockung abwies, das Ziel ſeines Berufs nicht auf dem Wege des Leidens, ſondern auf dem des Genuſſes und der Ehren zu ſuchen, entſchied er ſeine Zukunft. Als er von der Wüſte der Verſuchung zum Täufer zurückkehrte, begrüßte ihn dieſer als das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29).

Das war der Eintritt in ſeinen Beruf.

Die Evangelien ſchildern uns in mannigfaltigen Bildern ſeines Lebens ſeinen *prophetiſchen Beruf*. Die Macht ſeines Wirkens war ſein Wort. Von allen Mächten der Erde ſind die geiſtigen Mächte die größten. Ihre Wirkung wird ſcheinbar oft weit in den Schatten geſtellt von der Macht der phyſiſchen Mittel. Aber die Erfolge der äußern Gewalt, ſo glänzend ſie auch oftmals erſcheinen, verfallen über kurz oder lang dem unerbittlichen Geſetz der Veränderung. Und oft bleibt kaum noch eine Spur von dem übrig, was vielleicht eine halbe Welt anſtaunend bewunderte, während dem ſtillen Werke des Geiſtes ein Hauch der Ewigkeit einwohnt. Die Reiche der Welt zerfallen in Staub, aber aus der Welt des Geiſtes baut ſich ein Reich der Ewigkeit

auf. Diesem ist der Sieg verheißen. Das wahre Reich des Geistes aber ist das Reich Gottes, und seine Seele ist die Religion. Christus ist gekommen, ein ewiges Reich der Religion zu gründen durch die Macht seines Wortes.

Was ist das für eine Religion die er gepredigt hat? Er hat nicht bloß die Religion der freien Geister verkündigt, wie man es etwa in Frankreich ansieht, oder das Judenthum zum griechischen Humanismus verklärt, wie man es in den Philosophenschulen Deutschlands darstellt; er hat auch nicht bloß das Ideal der Menschheit vor Augen stellen wollen, wie ihn manche Theologen bei uns verstehen, sondern er hat die Gnade Gottes gepredigt. Alle jene andern Erklärungen vergessen eines, und zwar die Hauptsache: sie lassen die Sünde außer Betracht. Aber die Sünde des Menschen fordert die Gnade. Diese ists die wir brauchen. Sollte Jesus der Prophet der Menschheit sein, so mußte er die Gnade predigen. Und wer kennt seine Worte, wie sie die Evangelien uns aufbewahrt haben, und weiß das nicht, daß er der Prediger der göttlichen Gnade ist? Sie ist der Hauch der über allen seinen Worten schwebt, sie bildet das Geheimniß der Macht die sie auf die Gemüther der Menschen ausüben. Wohl, er redet vom Reiche Gottes; aber es ist das Reich der Gnade. Es gibt nichts Ergreifenderes als solche Rufe der Lockung: Kommt her zu mir Alle die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Was uns darin so ergreift, ist der Ton der Gnade, der aus dem Herzen Gottes stammt und in unsre Herzen dringt. Die Krone seiner Gleichnisse — wenn es erlaubt ist so zu sprechen — ist jenes berühmte Gleichniß vom verlornen Sohn. Aber das ganze Gleichniß ist nichts als eine mächtige Predigt der Gnade. Man kann nichts Wunderbareres lesen als jene Seligpreisungen, mit denen die Bergpredigt beginnt. Aber was hier so wunderbar zu uns redet, ist die Stimme der Gnade. Das Wort Jesu ist die Predigt der Gnade.

Dieß Wort von der göttlichen Gnade und dem Gottesreich der Gnade ist das Wort der Wahrheit welches die Menschheit so lange gesucht hatte.

„Du den wir ſuchen auf ſo finſtern Wegen,
Mit forſchenden Gedanken nicht erfaſſen,
Du haſt dein heilig Dunkel einſt verlaſſen
Und trateſt ſichtbar deinem Volk entgegen.“[1]

Iſrael hatte ſeine Propheten und Griechenland ſeine Philoſophen. Jeſus iſt das Ziel der Prophetie und darum ihr Ende, und ſein Wort iſt die höhere Wahrheit aller der Wahrheitserkenntniſſe, welche die vorchriſtliche Philoſophie etwa beſaß. Was jene von ferne geſchaut, das iſt in ihm Wirklichkeit geworden, und was dieſe auf ihren Irrwegen geſucht, das iſt in ihm Wahrheit geworden. In ihm ſelbſt, in ſeiner Perſon iſt das erlöſende Wort Gottes erſchienen. Darum konnte er ſich ſelbſt die Wahrheit nennen. Er iſt aber die Offenbarung der Wahrheit, weil er die Offenbarung der Gnade iſt. Das war der Irrthum der heidniſchen Philoſophen, daß ſie die Wahrheit mit den Mitteln des Wiſſens ſuchten und das Ziel der Menſchheit in einem Reich der Erkenntniß ſahen, während doch die Wahrheit nicht ein Wiſſen ſondern ein Sein, und ihre Wirklichkeit das rechte Verhältniß zu Gott iſt. Und dieß iſt in Jeſu erſchienen. Iſrael hatte die Weiſſagung davon, Jeſus brachte die Erfüllung. Er iſt ſelbſt was er verkündigt, und trägt in ſich ſelbſt was er lehrt, von dem Seinen nimmt er was er in ſeinem Worte den Jüngern austheilt. Das iſt das Auszeichnende ſeiner Lehre, daß ſie ſich mit ſeiner Perſon ſelbſt deckt. Es gibt deßhalb auch für uns keine Lehre Chriſti, welche nicht zugleich Lehre von Chriſto wäre. Und wer ihn verſtanden hat, der hat damit auch ein ganz anderes Verſtändniß von Gott und Welt, vom Menſchen und ſeiner Beſtimmung gewonnen: der weiß daß Gott in Chriſto unſer Vater und die Welt der Schauplatz ſeiner Offenbarung, daß der Menſch beſtimmt iſt ein Kind Gottes zu ſein und dem Reiche Gottes anzugehören, welches über die Leiden der Zeit der ewigen Vollendung entgegengeht. Dieſes Reich der Gnade Gottes verkündigt ſein Mund.

Aber aus den Worten dieſer ſuchenden und rettenden Gnade ſpricht zugleich der Geiſt der Heiligkeit, der ſtrengſten un-

erbittlichen Heiligkeit. Denn das ist das Wesen Gottes. Gott ist die Liebe, aber die heilige Liebe. Ist Jesus die Offenbarung Gottes, so muß er die Offenbarung ebenso der göttlichen Heiligkeit sein wie die der ewigen Liebe — beides in Einem. Durch keine Rücksicht läßt er sich bestimmen von der Strenge seiner Forderung (z. B. Luk. 14, 26. 33) irgend etwas nachzulassen, weder durch die Rücksicht auf Personen, noch durch die Rücksicht auf Erfolg. Es mag sein wer es will — sein Wort lautet gegen Alle gleich. Und wären es seine Mutter und seine Brüder — er kennt nur den Gehorsam gegen sein Wort (Mark. 3, 31 ff.); und auch den vordersten unter den Aposteln straft er mit denselben Worten, mit denen er seine Feinde straft (Matth. 16, 23). Und ob auch ein großer Theil seiner Anhänger von ihm abfällt — wie in jener kritischen Zeit, ein Jahr vor seinem Tode (Joh. 6, 66): — er mildert mit keinem Worte die scheinbare Herbigkeit seiner Rede. Mag auch die ganze Sache die er vertritt darüber zu Grunde zu gehen scheinen, mag es ihm selbst das Leben kosten — er läßt nicht das Geringste von der Unerbittlichkeit seiner Forderung nach und macht der Trägheit des Willens und dem fleischlichen Sinn des Volkes auch nicht das mindeste Zugeständniß. Man möchte zuweilen versucht sein seine Rede rücksichtslos zu nennen, wenn man nicht auch durch die scheinbare Herbigkeit der Form den tiefen Schmerz seiner Seele durchfühlte, welche es weiß daß sein Wort zurückstoßend wirkt, und welche doch nichts davon nachlassen kann. Diese wunderbare Mischung von Liebe und Strenge, wie sie uns in seinen Worten so ergreifend berührt — sie ist die Wirkung des Geistes der Heiligkeit, der jedes seiner Worte durchweht und sein ganzes Wirken erfüllt.

Diese Heiligkeit war es, welche die Katastrophe seines Lebens herbeiführte. Es müßte nicht diese Welt eine Welt der Sünde sein, wenn nicht seine ganze Erscheinung und sein Wort die Gemüther der Menschen bis in den tiefsten Grund erregt und allen Haß wider die Wahrheit, welcher in der Menschenbrust schläft, aufgeweckt hätte.[5] Es ist Täuschung zu

glauben, daß die Wahrheit ohne Weiteres Beifall finden, daß sie je die Massen für sich gewinnen werde in dieser sündigen Welt. Wohl, es ist ein Sinn für Wahrheit in der Menschenseele; aber es ist auch ein Widerspruch gegen die Wahrheit in uns, und dieser ist stärker als jener. Es ist wahr, Christus hat Liebe gefunden, Liebe die bis zum Tode getreu blieb, aber noch viel mehr Haß. Vom ersten Tage bis zum letzten wuchs beides, die Liebe wie der Haß. Aber der Haß war mächtiger und hat — wenigstens äußerlich — triumphirt. Ich weiß nicht was demüthigender für unser Geschlecht sein könnte als diese Thatsache, daß eine solche Liebe, wie sie in Jesus offenbar geworden ist, einen solchen Haß hervorrufen und erzeugen konnte, wie er ihm zu Theil wurde; und daß diese himmlische Reinheit das Zeichen sein mußte, wider das sich alle Leidenschaften vereinigten. Wenn etwas irre machen könnte an der Menschheit, so wäre es diese Thatsache. Zwar irre werden sollen wir nicht, aber demüthig in unsern Gedanken und bei uns erwägen: was dazu gehört um eine Menschheit, die einer solchen That fähig ist, für Gott zu gewinnen. Und man sage nicht: das war Israel. Mit dem Fanatismus des Juden hat sich die Gewissenlosigkeit des Heiden vereinigt. Und wer will behaupten daß sein eignes Volk die Probe besser bestanden haben würde? Was mit Jesu geschehen, es ist nur die höchste Spitze der Erfahrungen die alle Zeiten gemacht haben. Die Zeugen der Wahrheit sind stets Märtyrer der Wahrheit geworden. Das Zeugniß der Wahrheit brachte Jesum in den Tod, und der Prophet ist zum Märtyrer seines Berufs geworden.

Aber sein Tod ist mehr als Martyrium; er ist das Opfer für die Sünde unsres Geschlechts.

Es war nicht genug die Gnade nur zu verkündigen, er mußte sie uns auch erwerben. Der Weg zur Gnade Gottes ist ein Opferweg. Zwischen uns und Gott steht unsre Sünde. Die Sünde wird beseitigt und der Weg wird frei nur durch das Opfer der Sühne.

Alle Religionen haben Opfer.[6] In ihnen spricht sich allent-

halben das Bedürfniß der Versöhnung aus- und die Erkenntniß, daß der Weg zur Versöhnung die Sühne sei und das Mittel der Sühne das Opfer. Das ist ein Grundgedanke in allen Religionen und der Mittelpunkt aller Kulte. Wie man auch darüber urtheilen möge, man muß wenigstens die Thatsache anerkennen, und ihre Allgemeinheit fordert zum Nachdenken auf. So viel Irrthum sich auch damit vermischt haben mag, Gedanken der Wahrheit müssen jener religiösen Sitte doch zu Grunde liegen. Allerdings, wir sehen in ihr die Wahrheit übel verkehrt. Durch die Gabe, welche man der Gottheit opferte, glaubte man ihre Huld sich zu erwerben. Das ist der heidnische Irrthum, welchen die israelitische Prophetie wiederholt mit den schärfsten Worten straft (vgl. z. B. bei Micha 6, 7 f.). In Israel ist das Opfer allerdings Anordnung Gottes und darum von sühnender Bedeutung. Aber wie kann das Blut der Thiere Sünde wegnehmen? Die Heidenwelt hat deßhalb die stellvertretende Sühne im Menschenopfer gesucht. Das Menschenopfer hat die Runde um die Welt gemacht; bis auf die letzten Zeiten des vorchristlichen Heidenthums herab hat es sich auch bei den klassischen Völkern erhalten.[7] Unser Gefühl wendet sich schaudernd ab von dieser grausigen Sitte. Und doch spricht sich auch in dieser äußersten Verzerrung ein wahres Gefühl aus, das tiefe Gefühl der Schuld und die schmerzliche Sehnsucht nach Versöhnung. Israel hatte das Menschenopfer nicht — der Vorgang auf Moriah, als Abraham seinen Sohn darzubringen im Begriff stand, war für das israelitische Bewußtsein ein göttlicher Protest dagegen. An seine Stelle sollte jenes höhere Opfer der Zukunft treten, welches der Gehorsam dessen darbrachte, welcher die Erfüllung aller Sehnsucht der Heidenwelt und die Verwirklichung aller Hoffnungen Israels sein sollte. Sein Opfer ist ebenso die Bestätigung wie die Beseitigung alles vorhergehenden Opferkultus. Aber dieser Opferkultus zeigt uns doch, daß zu allen Zeiten das religiöse Bedürfniß der Menschen die Versöhnung mit Gott als den Hauptbestandtheil der Religion angesehen hat. Soll demnach das Christenthum die absolute Religion sein, so muß

es die Religion der Versöhnung sein. Denn es muß die Erfüllung dessen bringen was jene suchten. Die vorchristlichen Religionen sind eine Weissagung auf das Christenthum, ihre Opfer eine Weissagung auf das Opfer Jesu Christi. Wir verstehen die Opfer erst, wenn wir uns auf die Höhe Golgatha's stellen. Und was uns, von hier aus verstanden, die Opfer sagen, ist dieß: für das durch die Sünde verwirkte Leben muß ein unschuldiges Leben eintreten zur Sühne. Wir wissen aber: dieß ist Wahrheit geworden in Jesu. Was wir verschuldet, hat er gut gemacht; er ist das Opfer geworden für unsre Sünde. Dieß ist der Mittelpunkt des ganzen Christenthums.

Aber war dieß Opfer eine Nothwendigkeit?

Seine Nothwendigkeit liegt in Gott selber. Denn Gott ist die Heiligkeit und die Liebe, beides zumal. Als der Heilige haßt er die Sünde und zürnt er dem Sünder; als die Liebe will er sein Heil. Als der Heilige will er nichts wissen vom Sünder, als die Liebe will er ihn selig wissen. Als der Heilige ist er sein Richter, als die Liebe will er sein Retter sein. Wie der Mensch in Wirklichkeit ist, so zürnt er ihm; wie er ihn in seinem ewigen Rathschluß denkt und will, so liebt er ihn. Beides steht in Gott einander gegenüber, beides fordert sein Recht. Zwar die Liebe triumphirt schließlich über den Zorn, denn sie ist das Ewige in Gott; aber nur auf dem Wege der Heiligkeit, das heißt auf dem Wege des sühnenden Opfers.

Man hat oftmals gefragt: kann Gott nicht ohne weiteres vergeben? Wozu braucht es einer Sühne? Wir müssen erwidern: kann Gott sich selbst verläugnen? kann er aufhören der Feind der Sünde zu sein und ihr Richter? Und wenn er aufhörte dieß zu sein, so würde unser Gewissen nicht aufhören es zu fordern. Es lebt ein Gesetz der Gerechtigkeit in unserm Gewissen, ohne welches unser Gewissen aufhören würde Gewissen zu sein. Dieses ist es, welches die Sühne verlangt. Wir würden irre werden an aller Gewißheit unsres sittlichen Bewußtseins, wenn Sünde ohne Weiteres vergeben werden könnte. Das wäre eine falsche Liebe eines Vaters gegen seinen Sohn, welche die

Versündigungen desselben ignorirte als wäre nichts geschehen. Wir würden das sittliche Bewußtsein unsrer Kinder verwirren und zerstören, wenn wir ohne Weiteres mit Vergebung bei der Hand wären. Es muß die Versündigung erst wieder gut gemacht werden. Dies fordert die sittliche Weltordnung, welche nicht eine That göttlicher Willkür sondern der Ausdruck des Wesens Gottes selbst ist.[9] Denn das Wesen Gottes ist sittlicher Natur. So also auch seine Liebe. Nur wenn sie im Einklang mit der göttlichen Heiligkeit steht, ist sie für Gott selbst sittlich möglich. Die Heiligkeit Gottes aber fordert, daß die Versündigung wieder gut gemacht werde.

Aber wie soll sie das? Durch nachfolgende Besserung nicht. Denn gut zu sein und zu handeln ist ohnedieß Pflicht. Dadurch wird nicht die vorhergehende Verschuldung aufgehoben. Und ehe das schuldige Kind den Gehorsam der freudigen Liebe leisten kann, muß es zuvor schon der Vergebung gewiß sein. Erst dann weicht der Druck von seinem Gemüth und der Bann von seinem Gewissen der es bindet. Ehe es aber Vergebung empfangen kann, muß es den Schmerz über die Sünde in ihren Folgen durchgemacht haben. Der Weg zur Vergebung ist ein schmerzvoller. Ich muß es erfahren was es ist um meine Sünde, ich muß sie fühlen in ihren Folgen, und schmerzvoll fühlen; dann erst kann meiner Bitte um Vergebung die Gnade antworten mit der Verzeihung. Nicht ohne Weiteres kann Gott vergeben, nicht ohne Weiteres die Sünde beseitigen, daß sie uns nicht mehr von ihm trenne. Es muß die Sünde ihre Folgen vollziehen; wir müssen sie schmerzvoll empfinden. Wir empfinden die Folgen der Sünde schmerzvoll als die verdiente Strafe der Sünde. Nur auf diesem Wege des schmerzvollen Leidens wird die Sünde gesühnt.[10]

Aber die wahre Sühne kann nicht der Sünder selbst leisten. Denn er bleibt stets ein Sünder in Gottes Augen. Er müßte erst aufhören ein Sünder zu sein, wenn er die Sünde sollte wahrhaft wieder gut machen können. Die wahre Sühne kann nur der Unschuldige leisten, welcher stellvertretend eintritt für

den Schuldigen. Christus ist das Sühnopfer für uns geworden, denn er ist zugleich unser Stellvertreter geworden.

Und auch dieß ist ein allgemeiner Gedanke des sittlichen Bewußtseins in der Menschheit, daß für den Schuldigen der Unschuldige eintreten muß. Auch in der Heidenwelt finden wir Ahnungen dieser Wahrheit. Die größten Tragiker Griechenlands, wenn sie die sittlichen Konflikte zum härtesten Knoten geschlungen haben, so lösen sie diesen — Aeschylus in der Prometheussage, Sophokles in der Oedipussage — durch den Gedanken der Stellvertretung.[11] Was dort dämmernde Ahnung war, ist Wahrheit und Wirklichkeit in Christo. Christus ist das stellvertretende Opfer für unsere Sünde geworden.

Aber kann es eine Stellvertretung geben, hier wo es sich um sittliche Schuld und Strafe handelt? Kann einer für den andern eintreten und genugthun? Ist Stellvertretung möglich?

Durch alle Stufen des menschlichen Lebens geht die Idee oder vielmehr die Thatsache der Stellvertretung hindurch. Der Mann ist das Haupt des Hauses: er denkt, er sorgt, er arbeitet für das ganze Haus, oder soll es wenigstens; er eignet sich Wohl und Wehe, die Anlagen und die Bedürfnisse des Ganzen und aller Einzelnen an; nicht bloß äußerlich, er nimmt es innerlich in das Leben seiner Seele auf, oder soll es wenigstens. Und wiederum, wie sich in ihm das ganze Haus zusammenfaßt, so gehen die Wirkungen von ihm über auf alle übrigen Glieder des Hauses; an seiner Stellung, an seiner Ehre oder Unehre nehmen Alle Theil. Was ihn trifft, trifft Alle; unter dem was er Uebles thut leiden Alle; der sittliche Adel seines Lebens adelt Alle. Sie sind Alle in ihm zusammengefaßt; er ist das Haus selbst. Was vom Manne gilt, gilt in ihrer Weise nicht minder von der Frau, von der Mutter. Das macht die Mutter zur Mutter, daß sie Wohl und Wehe, Freude und Leid der Glieder des Hauses in ihrem Herzen trägt als ihr eigenstes persönliches Erlebniß. Diese innerlichste Aneignung, diese seelische Mitempfindung, dieses eigenste Tragen im Herzen macht sie zur Seele des Hauses, in welcher die mannigfache Bewegung des

häuslichen Lebens ihre sammelnde und beruhigende Stätte findet, und von welcher der wohlthuende Hauch des Friedens wieder ausgeht auf Alle. Und was vom Hause gilt, das gilt in ähnlicher Weise von jeder Gemeinschaft. Jede Gemeinschaft fordert eine Zusammenfassung, in welcher sie ihre Einheit findet, ein Haupt das sie repräsentirt, das stellvertretend für sie eintritt. Und diese Stellvertretung, wo sie richtiger Art ist, ist nicht bloß ein natürliches, sondern ein sittliches Verhältniß. Dadurch daß Einer innerlich die Sache einer Gemeinschaft zu seiner eigenen macht und in sein innerstes Leben aufnimmt, wird er zum Vertreter dieser Gemeinschaft. Er verkörpert die Idee der Gemeinschaft, er leistet ihre Aufgabe, er trägt das Ganze in seiner Seele, er lebt das Leben des Ganzen und das Ganze lebt von ihm. Dieses Gesetz erstreckt sich bis ins Einzelne. Keiner dient dem Andern, Keiner hilft dem Andern wahrhaft, der sich nicht innerlich in den Andern versetzt und dessen Bedürfniß in sein inneres Seelenleben aufnimmt. Wir können sagen: alle Liebe hat etwas Stellvertretendes; denn sie eignet sich innerlich an was des Andern ist. Es gibt ein stellvertretendes Handeln; es gibt ein stellvertretendes Leiden der Liebe für Andere, in welchem die Liebe innerlich und äußerlich in gewissem Sinne auf sich nimmt was auf den Andern ruht und so für dieselben eintritt.[12]

Es ist ein Wort des Aristoteles, daß alle edlen Männer sich zum Schmerz hinneigen.[13] Das ist nicht bloß das Gefühl von der Schwere ihres Berufes das auf ihnen lastet: es ist noch etwas Anderes, es ist das innere Mitfühlen und sich Eins wissen mit dem Leid der Menschheit der sie dienen. Nur die Selbstsucht löst sich innerlich los von dem Andern und spricht: was geht das mich an? Die Liebe verbindet innerlich mit einander und eignet sich das an was des Andern ist. Und je göttlicher die Liebe ist, um so mehr. Je edler ein Mensch ist, je mehr in ihm der Geist der Liebe lebt der aus Gott ist, um so mehr nimmt er den Schmerz der Menschheit in seine eigene Seele auf und trägt ihn innerlich mit und macht ihn durch. Wir

können ſagen: in allen wahrhaft großen Menſchen iſt etwas Stellvertretendes. Denn die wahre Größe beſteht in der Liebe, und die Liebe macht das, was des Andern iſt zum Eigenen. Wenn die Propheten Gottes im Alten Teſtament klagen und zürnen über die Sünde ihres Volks, wenn wir ihren Worten abfühlen wie der Schmerz um ihr Volk durch ihre Seele geht, ſo iſt das nur weil ſie ſich Eins wiſſen und fühlen mit ihrem Volke und die Sünde und Schuld deſſelben nicht als etwas Fremdes achten, ſondern ſich ſelbſt aneignen. Ueberall iſt es die Liebe, die dieſes Band der inneren Gemeinſchaft ſchlingt, welche auch den Unſchuldigen in die Reihe der Schuldigen ſtellt, weil er mit ihnen zuſammengehört, weil er mit ihnen auch zuſammengehören will.

In Jeſu iſt aber die vollkommene, iſt die abſolute Liebe erſchienen, und zwar für Alle. Er gehört nicht bloß ſeinem Volke, er gehört der Menſchheit an. Mit dieſer ſchließt er ſich innerlich zuſammen. Sie iſt in ihm zuſammengefaßt; denn er iſt ihr Ziel, ihr Haupt, ihr Repräſentant: er iſt der Menſchenſohn. So ſammelt er denn auch in ſein großes weites reiches Herz den ganzen Schmerz der Menſchheit, das ganze Leid derſelben, das Leid ihrer Sünde und Schuld. Von Anfang an, ſobald ſich ſein Bewußtſein entwickelte, wußte er daß in ihm die Fäden der Menſchheit und ihrer Geſchichte zuſammenlaufen, daß er die alte Zeit abſchließen und eine neue beginnen ſollte, daß er der Menſchenſohn ſei. Und was er wußte daß er ſei, das wollte er auch, wollte es auch in ſeinem inneren Empfindungsleben. Er identifizirte ſich mit der Menſchheit. Er konnte ſprechen: die Menſchheit bin ich. In ihm ſollte ſich ihre Geſchichte vollziehen.

Jeder Fortſchritt aber geſchieht durch Schmerzen, jeder Schritt vorwärts auf ihrem Wege fordert Opfer. Denn es kann das Neue nicht eintreten ehe die Schuld des Alten bezahlt iſt. Weil unſer Weg ein Weg der Sünde und Schuld iſt, darum iſt es auch ein Weg der Leiden und Opfer. Denn wie jede That ihre Folgen nach ſich zieht, ſo fordert auch die

Sünde und Schuld der Menschheit ihre Konsequenzen. Diese Konsequenzen müssen sich vollziehen. Nicht eher kann das Alte überwunden und das Neue begonnen werden. Das ist eine Forderung der göttlichen Gerechtigkeit und ein Postulat auch unsres Gewissens. Hat sich der Knoten unsrer Geschichte in Christo geschlungen, ist er die Zusammenfassung unsres Geschlechts, die Wende unsrer Geschichte, der Weg ihres Fortschritts, so hat er sich auch allen Konsequenzen unsrer Sünde und Schuld zu untergeben, daß sie sich an ihm vollziehen — äußerlich und innerlich. Er mußte eintreten unter die ganze Last unsrer Schuld und ihrer Folgen, sie tragen und büßen, und mußte ihre Empfindung aufnehmen in das innere Leben seiner Seele. Auf diesem Wege sollte er unsre Rettung vollbringen. Denn dieß ist der Weg der sittlichen Nothwendigkeit. Durch Recht und Gerechtigkeit mußten wir erlöst werden, nicht durch Willkür. Denn die Willkür ist nicht sittlich. Wohl, es ist die Liebe die uns erlöste, aber die Liebe des Heiligen, die in sich selbst das Gesetz der sittlichen Nothwendigkeit trägt. Und diese sittliche Nothwendigkeit fordert die Sühne auf dem Wege des Leidens, welches die Folgen der Sünde trägt und büßt. Darum also ist Christus das stellvertretende Opfer geworden für unsre Sünden, um dadurch der Versöhner und Erlöser zu werden. „Gott hat den der von keiner Sünde wußte für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit die vor Gott gilt“ (2 Kor. 5, 21), d. h. unsere Sünde, die nicht sein eigen war, hat Gott ihm zugerechnet und an ihm heimgesucht, damit seine Gerechtigkeit, die nicht unser eigen ist, dann uns zugerechnet werden könne. Er hat die Folgen unsrer Sünde getragen.

Die Folge der Sünde aber ist *Gottes Zorn*. Von einem Zorn Gottes zu reden ist im Ausdruck vielleicht menschlich, aber was damit gemeint ist, ist nicht menschlich. Denn Gott wäre nicht die heilige Liebe, wenn er nicht der Sünde zürnte, Denn Gott liebt nur was ihm gemäß ist; er liebt in uns nur sein eigen Bild; so wie er uns will, so liebt er uns. Er würde

uns nicht lieben, so wie er uns will, wenn er gleichgültig wäre gegen die Verderbung seines Bildes in uns. Die Sünde ist die Verderbung seines Bildes, die Sünde ist der Widerspruch gegen Gott, ist die Verneinung Gottes. Gott wäre nicht der er ist, wenn er nicht die Sünde verneinte die ihn verneint. Das ist der Zorn Gottes. Nicht etwas Leidenschaftliches, nicht etwas Heftiges nach Menschenweise; sondern der Widerstreit seiner Heiligkeit gegen den Widerspruch der Sünde. Der Zorn ist die Kehrseite seiner Liebe. Kein Mensch liebt in Wahrheit die Heiligkeit und kommt vorwärts auf dem Wege der Heiligkeit, wenn er nicht die Sünde, wenigstens die Sünde in ihm selbst, haßt und bestreitet und sich selber, dem Sünder, zürnt. Gott aber ist der schlechthin Heilige. Er wäre es nicht, wenn er jene falsche Zärtlichkeit wäre, die nicht im Stande ist zu zürnen. Dieß ist die Folge der Sünde, die ihren Widerhall in unserm eignen Bewußtsein hat. Dieser Folge der Sünde der Menschheit hat sich Jesus untergeben.

Von Anfang an, von seiner Menschwerdung an, durch sein ganzes Leben hindurch, bis zu den erschütternden Thatsachen seines Endes hat er sie getragen.

Schon daß er in dieses Leben der Leiden und Uebel hereintrat, war eine Folge unsrer Sünde. Vollends dann sein Beruf. Denn es war ein Beruf der Leiden den er übernahm, von der Versuchung an deren er sich erwehren mußte, durch alle die Verkennungen und Anfeindungen hindurch die er zu ertragen hatte und welche seiner Seele Seufzer der Klage erpreßten, bis zu seinen letzten Stunden, in welchen Leiden über Leiden sich auf seinem Haupte sammelten —: in allem dem trug er unsre Last, die Folge unsrer Sünde. In seinen letzten Stunden aber ist das Alles zusammengetroffen was in seinem Leben sich vorbereitet hatte.

Aber was soll ich von seinen letzten Stunden sagen? Keine Rede vermag auch nur entfernt dem Gewicht der Sache nahe zu kommen. Lassen Sie mich nur mit wenigen Worten auf die Bedeutung dieser Thatsachen hinweisen.

Es war Nacht, als Jesus die Stadt verließ nach Gethsemane hinauszugehen. Hier begann sein letztes Leiden und der Kampf seiner Seele.

Eben noch hatte Jesus sich den Weinstock genannt, der durch seine Kraft die Jünger halte und trage, die in Glaube und Liebe an ihm hangen wie die Reben am Weinstock. Und nun sucht er selbst bei ihnen Trost und Hilfe, wenigstens den Trost ihrer Gemeinschaft — und sieht sich von ihnen verlassen. Es ist das erste, es ist das einzige Mal in seinem Leben daß er bei Menschen Erleichterung sucht. Sonst hat er die Menschen zu sich gerufen: er wolle sie erquicken. Und aus seiner Fülle — sagt der Apostel — haben wir alle genommen Gnade um Gnade. Jetzt sucht er bei Menschen Erquickung; aber sie lassen ihn Alle im Stich. Er ist allein, auch innerlich allein, ohne Einen der ihm tragen hilft, ohne Einen auch nur der ihn kennt und was er durchzumachen hat versteht, ja nur ahnt.[14] Dieser Schmerz des Verlassenseins, des Alleinstehens in der weiten, weiten Welt, dieser Schmerz kam noch hinzu zu der inneren Angst die seine Seele überkam. Wir wissen Alle daß Jesus keine Redensarten gemacht hat. Wir mögen die Sitte haben, zum Ausdruck unsrer Empfindungen Worte zu wählen die weit über das Maß unsrer wirklichen Empfindungen hinausgehen. Wir wissen das und machen darnach unsere Abzüge bei dem was wir hören. Es sollte nicht so sein, aber es ist so. Bei Jesus — wissen wir Alle — ist es nicht so. Er ist die Wahrheit auch im kleinsten Worte. Wenn dieser nun zu seinen Jüngern klagt: meine Seele ist betrübt bis in den Tod, wenn er mit diesen Worten sagt, daß ihm das Herz brechen möchte vor Schmerz und Angst — welch eine Fluth der Schmerzen und Beängstigungen muß dann auf ihn eingestürmt sein!

Was war es was ihn innerlich so erbeben machte? Es war der Leidensweg den er zu gehen hatte, es war der Tod der ihm bevorstand. Aber merkwürdig! Viele sind in den Tod gegangen ohne Furcht. Warum nicht auch er?[15] Ich rede nicht von denen welche die Empfindung in sich ertödtet und ihre Seele

abgestumpft haben gegen die Wahrheit der Thatsache. Es gibt eine Gleichgiltigkeit gegen den Tod, mit welcher man sich selbst belügt. Denn wer wahr sein will, der muß es bekennen, daß der Tod der König der Schrecken ist. Und wer es nicht bekennt, der ist entweder erstorben in seiner Empfindung, oder er ist unwahr gegen sich selbst. Von diesen spreche ich nicht. Aber wie viele Märtyrer sind freudig in den Tod gegangen und haben Gott dafür gepriesen! Jesus aber hat Geschrei und Thränen zu dem geopfert der ihm aushelfen konnte, wie der Hebräerbrief sagt (5, 7). Aber er war mehr als Märtyrer. So schreckensvoll für uns der Tod auch ist, er ist doch für uns, wie wir nun einmal sind, etwas Natürliches. Wir tragen ihn von vornherein in uns und haben ihn verdient. Bei Jesus war er der absolute Widerspruch zu dem was er war. Denn er war das Leben selbst, er war der Fürst des Lebens. Es ist das Widersprechendste was sich denken läßt, daß das Leben selbst in den Tod gegeben wird. Freilich um durch den Tod hindurch den Weg des Lebens zu bahnen; aber doch durch den Tod hindurch. Er war in der unbedingten Gemeinschaft mit seinem Vater. Es war das Widersprechendste was sich denken läßt, daß er der Heilige, der in ewiger und unlöslicher Gemeinschaft mit dem Vater stand, sich der finsteren gottfeindlichen Macht des Todes und seines Fürsten überlassen sollte. Freilich, um gerade auf diesem Wege die Gemeinschaft mit Gott für uns herzustellen; aber doch auf diesem Wege der Trennung von Gott. Es war ein Riß durch das innerste Wesen Jesu Christi. Das war es was ihn so im Innersten erzittern machte.

Aber es war mehr als der Tod. Er sah es im Geiste und er fühlte es voraus, wie hier in dem was man ihm anthat die ganze Sünde und Bosheit der Menschheit sich vereinigte. Der ganze finstere Grund unsres sündigen Herzens, der ganze Abgrund der finsteren Leidenschaften unsrer Seele trat hier zu Tage. Der alte Kampf zwischen dem Guten und Bösen, wie er durch die ganze Geschichte hindurch geht, faßt sich hier zusammen in seiner ganzen Stärke und in seiner einschneidendsten Schärfe.

Wenn wir lernen wollen was im Menschen ist, so müssen wir hierher blicken. Hier können wir sehen wessen wir fähig sind. Denn es ist vergeblich, wenn wir versuchen wollen uns auszunehmen. Gewiß, Jesus Christus ist unsere Liebe und nicht unser Haß. Aber er ist es nur, weil er den Haß unsres Geschlechts getragen hat. Daß wir innerlich nun so anders zu ihm stehen, das ist doch erst geworden und durch ihn geworden. Was wir in der Leidensgeschichte Jesu sehen, das ist ein Gemälde von unsrer Seele, wie sie an sich selber ist. Israel und die Heidenwelt hat sich hier die Hand gereicht, der Hohepriester und der römische Statthalter, das Volk der Religion und das Volk der Weltherrschaft; wir können sagen: Kirche und Staat haben sich da verbündet im gemeinsamen Haß wider den Heiligen Gottes. Das war es was Jesum so im Innersten erschütterte, daß ihm in dem Geschick das ihn betraf die ganze Macht und Größe der Sünde entgegen trat, daß die Menschheit, welche er liebte, wie nie ein Mensch geliebt hat, diese Liebe mit diesem Haß zu erwidern im Stande sei, daß dem Bösen eine solche Macht über die menschlichen Gemüther gegeben sei.

Aber auch das war es nicht allein. Denn hinter allem dem stand der Wille seines Vaters. Dieser war es der ihn in diese gottfeindliche Gewalt dahin gab, der in allem dem das Gericht der Sünde auf ihn legte und ihn tragen ließ, der in seinem Leiden unsre Sünde heimsuchte um sie so zu sühnen, der ihn nicht bloß durch die Sünde, der ihn auch für die Sünde der Menschheit leiden ließ. Das war es was ihm sein Leiden so schwer machte, daß ihm sein Herz darüber zu brechen drohte. Dawider half nur eines: daß er im Gebet sich die Erkenntniß der Nothwendigkeit dieses Leidensweges errang. Nicht bloß die Erkenntniß der äußeren Unvermeidlichkeit. Diese Erkenntniß macht nicht ergeben sondern nur resignirt; sie verhilft nicht zum Sieg sondern zum Verzicht des Besiegten. Vielmehr nur die Erkenntniß der inneren Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit der göttlichen Liebe konnte ihm innerlich über die Schwere der nächsten Stunden hinweghelfen. Diese Erkenntniß und die

Ergebung die hieraus erwuchs machte ihn siegreich; die Erkenntniß, daß an uns der Kelch nur dann vorübergeht wenn Er ihn trinkt, daß die Sünde nur so gesühnt wird daß er sie büßt, büßt indem er sie erfährt in dem was er erfuhr, daß es die Folgen der Sünde sind, welche durch seinen willigen Gehorsam zu Thaten der Wiederherstellung werden sollten.[16]

Und er ging dem Verräther entgegen, und übergab sich selbst den Händen seiner Häscher, und sprach vor dem Hohen Rath selbst das Bekenntniß aus, das ihn verurtheilte, das Bekenntniß seiner Gottessohnschaft; und vor dem weltlichen Richter wollte er lieber schweigen, als etwas sagen was dessen Furcht hätte steigern und ihm den Tod ersparen können. So hat er, was er litt, zu seiner eigenen That gemacht, und da er hätte mögen Freude haben, erwählte er sich das Kreuz, wie der Hebräerbrief sagt (12, 2).

Von jeher hat sich der Scharfsinn der Menschen erschöpft in der Erfindung von Qualen. Ein Denkmal dieses traurigen Scharfsinns ist das Kreuz. Von Karthago aus war es nach Rom gekommen, von Rom aus auch nach Palästina. Es war eine Vereinigung der qualvollsten Schmerzen. Nur Sklaven und gemeine Verbrecher strafte man damit. Hier den Heiligen Gottes, die Offenbarung der göttlichen Liebe. Israel verlangte die Strafe, der heidnische Arm vollzog sie.[17]

Sechs Stunden lang hing der Herr am Kreuz und hat seine Schmerzen erfahren. Wie mit einem dunklen Schleier, so lautet der Bericht, verhüllte der Himmel die schmerzvolle Szene. Nie wird es uns gelingen den Schleier zu heben, welcher die inneren Schmerzenserlebnisse der Seele Jesu in diesen Stunden verhüllt. Aber etwas Ueberwältigendes hat es, zu sehen daß er auch jetzt die Liebe ist, die fürbittende, die vergebende, die sorgende Liebe. Er bittet für seine Feinde, er verkündigt dem Schächer am Kreuz die Vergebung und die Theilnahme am Reiche Gottes, er übergibt seine Mutter dem Jünger den er lieb hatte. Er ist bis zuletzt die Offenbarung der Liebe. Die Offenbarung der Liebe da er keine Liebe erfuhr, weder von Menschen noch auch von

Gott. Denn auch der Vater war ihm innerlich in seiner Empfindung ferne getreten. Wohl war es ein unzerreißbares Band, das ihn an den Vater knüpfte, und auch jetzt, wo es wie Fluthen des Zorns über sein Haupt zusammenkam, war er der Sohn der Liebe. Aber die Empfindung seiner Seele war nicht die Empfindung der Liebe, sondern der Verlassenseins von Gott. Das sind in dem Leben der Gläubigen die schwersten Stunden, wenn Gott ihnen innerlich ferne getreten zu sein scheint, und sie sich verlassen von ihm dünken müssen und sprechen: ich suchte den meine Seele liebet, ich suchte aber ich fand ihn nicht. Was bei uns im schwachen Nachklang stattfindet, das war bei ihm im vollsten Grade. Wir können es ihm nicht nachempfinden, wir vermögen nicht es begrifflich auseinanderzulegen, aber ahnen können wir, wie es ihm zu Muthe war, aus dem Aufschrei seines geängsteten Herzens: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!

„Fürwahr — so schildert der Prophet mehr als 700 Jahre vorher sein Leiden, als wäre er unter dem Kreuze selbst gestanden — fürwahr er trug unsre Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen. Er ist um unsrer Missethat willen verwundet und um unsrer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Friede hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet" (Jes. 53).

Gott ist am größten in seiner Herablassung. Tiefer konnte die göttliche Liebe nicht herabsteigen, als daß sie sich bis in diese äußerste Folge unsrer Sünde senkte, daß sie dieses Erleiden in ihr eigenes inneres innergöttliches Leben aufnahm, daß Gott in dieser Weise sich selbst aneignete was unser war, damit uns zugeeignet werden könnte was sein ist. Denn eine That und Erleidung Gottes selbst mußte Christi Leiden sein, wenn es für uns wirksam sein sollte. Nicht der Mensch bloß, auch nicht der sündlose Mensch konnte die Menschheit mit Gott versöhnen. Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber (2 Kor. 5, 19). Wenn die Geschichte der sündigen Menschheit aus den Angeln gehoben werden sollte, so mußte der Stand-

ort außer ihr, in Gott selbst genommen werden. Gott selbst ist in Christo in die Geschichte eingetreten und hat ihr die selige Wendung zu unsrem Heile gegeben. Denn nur Gott konnte die Sünde sühnen und uns mit ihm versöhnen. Gott selbst ist in Christo in die Tiefe des Leidens gestiegen und hat uns aus der Tiefe des Elends emporgeholt zu seiner seligen Gemeinschaft. Daß das Leiden Christi am Kreuz die That der göttlichen Liebe war, das hat dieses Leiden zur Freude der Christen und das Kreuz zum Bekenntniß der Christen gemacht.

Der alten Welt ist das Kreuz das Zeichen der Schmach, uns ist es unsre Freude und Trost und Ruhm.

Es gibt nichts was widersprechender wäre zu allen natürlichen Gedanken, als das Kreuz. Wir können einen Gott der Majestät verstehen, wir können eine Offenbarung Gottes in den großen Geistern der Menschheit begreifen; aber daß die höchste Offenbarung der Tod am Kreuze gewesen — nichts geht schärfer wider alle unsre Gedanken. „Den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit" — sagt der Apostel (1 Kor. 1, 23). So ist es noch immer. Und doch hat gerade die Predigt vom Kreuze die Welt überwunden. So viel man dem Widerspruch des natürlichen Denkens gegen das Kreuz Zugeständnisse macht, so viel schwächt man das Christenthum und beeinträchtigt seine Wirkung. Nur das Christenthum des Kreuzes ist der Sieg über die Welt. Und es hat gesiegt. Auf den Ruinen der alten Kaiserpaläste in Rom hat man vor etlichen Jahrzehnten eine Zeichnung gefunden, welche den Gekreuzigten darstellt. Mitten aus der Zeit des Kampfes heraus redet die rohe Zeichnung an der Wand zu uns, ein Denkmal der Bewegung der Gemüther. Ein heidnischer Diener des Kaisers verspottet seinen christlichen Genossen mit dieser höhnenden Zeichnung. Sie gehört etwa der Zeit um 200 an. Es ist weitaus das älteste Kruzifix das wir haben. Aber dieses älteste Kruzifix ist ein Spottkruzifix. Christus ist zum widerlichen Zerrbild gemacht, vor welchem der anbetende Christ steht mit der Aufschrift: Alexamenos — so hieß der verspottete Christ — betet seinen Gott an.[18] Wir sehen: der

Gekreuzigte und die Predigt von ihm ist der Spott der Welt gewesen. Und doch hat dieser die Welt überwunden. In dem großem Kampfe zwischen Heidenthum und Christenthum war das Kreuz das Zeichen des Sieges. Ob jene Erzählung wahr ist oder nicht, daß Konstantin vor dem entscheidenden Kampf mit Maxentius in den Wolken des Himmels das Kreuz gesehen mit der Ueberschrift: in diesem Zeichen wirst du siegen — mag sie ein Gedicht sein, so ist sie doch Wahrheit in der Form der Dichtung: das Kreuz war die Macht des Siegs.[19] Und es wird diese Macht bleiben. Soll das Christenthum die Welt überwinden, es wird sie nur überwinden als die Predigt vom Kreuze, nicht durch die Zugeständnisse an das natürliche Denken.

Es ist wider alle natürliche Logik, daß Gott sich bis zu dieser Tiefe erniedrigen solle, daß seine höchste Offenbarung der Tod am Holze der Schmach ist — es ist wider alle Logik des natürlichen Denkens. Aber es ist die höchste Logik der Liebe. Und die Liebe behält Recht wider die Logik des bloßen Verstandes, denn sie hat die höhere Logik der Wahrheit.

Wunderbare Paradoxie! Das Zeichen der tiefsten Schmach ist das Zeichen der Herrschaft und des Trostes geworden. Auf den Höhen der Erde steht das Kreuz; unter den Menschen ist es das Zeichen der Ehre und der schönste Schmuck; den Christen aber ist es der Ort wo ihre Gedanken sich sammeln und ihre Herzen sich begegnen. Wollen wir Gott wahrhaft verstehen, so müssen wir ihn vom Kreuze aus verstehen; denn hier ist die Heiligkeit und die Liebe Gottes in Einem. Und suchen wir die Gemeinschaft mit Gott, so müssen wir sie am Kreuze suchen. Denn hier ist das Gericht der Sünde die uns von Gott trennt, und hier ist die Offenbarung der Liebe die uns mit Gott einigt. Deßhalb, so lange Christen auf Erden sein werden, das heißt bis zum Ende der Tage, wird ihr Bekenntniß lauten: Der am Kreuz ist meine Liebe.

Aber jetzt ist er auf dem Thron der Majestät. Davon gedenke ich das nächste Mal zu sprechen.

Sechster Vortrag.

Der Abschluß des Heilswerks und die Dreieinigkeit.

Wir haben das letzte Mal Jesum bis zum Tod am Kreuze begleitet. Begleiten wir ihn heute auf seinem Wege von der Tiefe zur Höhe, auf den Thron der Majestät!

Mit seinem Tode war der Widerspruch der sich durch sein ganzes Leben hindurchzieht, der Widerspruch zwischen seinem ewigen Wesen und seiner geschichtlichen Wirklichkeit, so groß geworden als er nur werden konnte ohne die Einheit des göttlichen Lebens selbst aufzuheben. Dieser Widerspruch forderte eine Auflösung, in einem Lebensstande, in welchem seine geschichtliche Wirklichkeit mit seinem inneren Wesen selbst eins und der entsprechende Ausdruck desselben war. Seitdem die Sünde in der Welt ist, ist dies das Gesetz der sittlichen Weltordnung, daß der Weg zur Höhe durch die Tiefe, durch die Spannung der Gegensätze zur Harmonie des Daseins führt, per crucem ad lucem, durchs Kreuz zur Krone. Wir hoffen alle ein Leben der Verklärung, wo alle Gegensätze dieses Daseins sich zur Harmonie auflösen werden. Allein der Weg zu dieser Zukunft geht durch den Tod hindurch, durch diese höchste Spannung der Gegensätze. Aber wir wissen auch daß jenseits des Todes das Leben der Ewigkeit steht. Die Bürgschaft dieser Gewißheit ist Jesus Christus. Er ist gestorben um aufzuerstehen zum vollendeten Leben der Verklärung. Dieß ist die Auflösung der Gegensätze seines irdischen Daseins. Von hier aus fällt das Licht rückwärts und vorwärts. Deßhalb ist alles an seiner Auferstehung gelegen. Sie ist die Grundlage des Christenthums.

Aber freilich — kaum etwas Anderes bildet in gleichem Grade einen Gegenſtand der Angriffe wie der Vertheidigung in den religiöſen Kämpfen der Gegenwart, wie die Frage der Auferſtehung Jeſu Chriſti. Denn ſie iſt die entſcheidende Frage. Iſt Chriſtus auferſtanden, dann iſt ſein Leben, iſt ſeine Perſon ein Wunder. Iſt er nicht auferſtanden, dann gehört er den Schranken des Natürlichen an und das Chriſtenthum iſt ein Erzeugniß des natürlichen Geiſtes.

Man leugnet die Auferſtehung aus dogmatiſchen Gründen. Die Kritik — ſagt man — muß Alles natürlich erklären. Das iſt eine Lebensfrage für die Kritik. Alſo kann Jeſus nicht auferſtanden ſein. Man muß — ſagt man — unſerem Geſchlechte und dem modernen Bewußtſein nicht ein wunderbares Chriſtenthum zumuthen. Denn das wäre ein Widerſpruch zum modernen Bewußtſein.[1]

Aber das Chriſtenthum iſt ein Widerſpruch zum Natürlichen wie es in Folge der Sünde iſt; und der Chriſt iſt ein Widerſpruch zum natürlichen Menſchen wie er in Folge der Sünde iſt. Wohl, der Chriſt iſt die Wahrheit des Menſchen, aber nur weil er der Bruch mit dem alten Menſchen iſt. Was aber vom Chriſten gilt, das gilt auch vom Chriſtenthum. Es iſt vor Allem das Gericht über das bloß natürliche Denken. Nur auf dieſem Wege offenbart ſich ſeine höhere Wahrheit. Wer die Paradoxie des Chriſtenthums ſtreichen will, der ſtreicht das Chriſtenthum ſelbſt, und wer kein Evangelium haben will das in den Augen des natürlichen Menſchen eine Thorheit iſt, der will das Evangelium überhaupt nicht. Wer glaubt dem Chriſtenthum zum Sieg über die Welt zu verhelfen indem er ſeine Wunderbarkeit darangibt, der ſchneidet ihm die Sehnen ſeiner Kraft durch. Auf dem Wege der Konzeſſionen hat es die Welt nicht erobert.

Es ſind dogmatiſche oder philoſophiſche Gründe aus denen man die Auferſtehung leugnet. Aber die Frage iſt eine Frage der Geſchichte, nicht der Philoſophie. Es handelt ſich um ein Faktum, nicht um eine Anſicht. Fakta kann man nicht mit

Gedanken und Anschauungen umstoßen, sondern nur durch geschichtliche Beweisführung. Stellen wir zuerst das Faktum fest.

Frauen — so erzählen die evangelischen Berichte — waren die ersten welche den Auferstandenen sahen. Um das Geschäft der Einbalsamirung, welches durch den Sabbath unterbrochen worden war, zu beendigen, waren sie mit Tagesanbruch zum Grabe gegangen, welches unmittelbar vor den Thoren Jerusalems lag. Der Ort, den man heutzutage für die Stätte des Grabes Jesu hält, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich.[2] Sie finden das Grab leer und von seinen Hütern, mit denen es der Haß und das Mißtrauen der jüdischen Obrigkeit umgeben hatte, verlassen. Betroffen von dieser unerwarteten Thatsache hatten sie Erscheinungen von Engeln, die sie beruhigten über das Geschick des geliebten Meisters, und die Erscheinung Jesu selbst. Johannes berichtet näher, es sei Maria Magdalena gewesen, welcher der Herr erschienen, aber mit der Weisung, nicht an seiner sinnlichen Gegenwart zu haften sondern den Jüngern die Botschaft seiner Auferstehung zu bringen. Petrus und Johannes waren inzwischen beim Grabe gewesen und hatten es in nachdenklichen Gedanken verlassen. Die Botschaft der Frauen fand keinen Glauben im Jüngerkreis; man hielt sie für ein Erzeugniß ihrer erregten Phantasie. In diesem Sinne sprachen sich noch am Nachmittag jene beiden Jünger von Emmaus, von denen Lukas erzählt, aus, als sie auf dem Wege nach diesem etliche Stunden entfernten Orte gegen den Begleiter, der sich unterwegs zu ihnen gesellt hatte, ihr volles und bewegtes Herz ausschütteten, in Worten welche wie hoffnungslose Klage lauten — bis sie in dem Gefährten Jesum selbst erkannten, der ebenso plötzlich ihnen entschwand als er gekommen war. Erfüllt von diesem wunderbaren Erlebniß eilten sie zurück zu den Uebrigen, hier wurden sie bereits von der freudigen Botschaft empfangen, daß Jesus auch Andern, insonderheit dem Petrus, erschienen sei — diesem der seinen Herrn verleugnet hatte zum Troste. Und während sie so mit einander sprachen, stand unerwartet Jesus selbst mitten unter ihnen, überführte sie daß er lebe, leiblich lebe, und doch ein

anderer geworden sei als er früher war. Und diese Erscheinungen setzten sich fort; sie überwandten die trübsinnigen Zweifel des Thomas und erzogen die Jünger zum Glauben an die unsichtbare Nähe des Auferstandenen. Die Juden aber erklärten sich die befremdliche Thatsache des leeren Grabes mit der Ausflucht, Jesu Leichnam sei von den Jüngern gestohlen worden. Der Evangelist Matthäus gibt dem hohen Rath in seiner evangelischen Schrift öffentlich Schuld, er habe die Hüter bestochen daß sie dieses Märchen verbreiten sollten.

Wie man nun auch diese Thatsache beurtheilen möge — das Eine steht fest: die Jünger haben an die Auferstehung Jesu geglaubt; sie haben alle daran geglaubt; sie sind mit diesem Glauben in die Welt hinausgezogen, haben mit ihrer Versicherung daß sie den Auferstandenen gesehen und mit ihm verkehrt, die Welt überwunden und bekehrt, und haben sich auf diesen Glauben tödten lassen. Dieß ist ein Faktum das Niemand bestreitet, das noch Niemand bestritten hat. Die Frage ist nur: wie erklärt man dieß Faktum?[3]

War es Täuschung? War der HErr etwa nicht wirklich gestorben, sondern nur in Ohnmacht gesunken, und ist nach kurzer Zeit vom Scheintod erwacht und aus dem Grabe wieder zum Leben hervorgegangen? So half sich der alte Rationalismus, und selbst der Scharfsinn Schleiermachers hat diesen Ausweg nicht verschmäht. Aber er ist unmöglich, und die scharfe Kritik von Strauß hat ihn wohl für alle Zeiten unmöglich gemacht. Es ist wohl vielleicht ein oder etliche Male vorgekommen, daß man einen Gekreuzigten noch vor dem Sterben herabnahm und durch sorgsamste Pflege und ärztliche Kunst sein Leben erhielt. Aber daß einer, der sechs Stunden diese Todesqualen erlitten und aus der Todesermattung wieder zum Leben erwachte, daß ein Solcher mit seiner gebrochenen Kraft und mit der Todesschwäche, die ihn völlig hülflos und der sorgsamsten Pflege bedürftig machen würde — daß ein Solcher auf seine Umgebung den Eindruck eines Siegers über Tod und Hölle machen, und sie zu fröhlicher Siegesgewißheit und Hoffnung des höheren

Lebens entzünden und mit einem Schlag aus der Nacht der Trauer und der Zweifel zum weltüberwindenden Glauben erheben würde — dieß anzunehmen hört auf verständig zu sein und wird Thorheit.

Das Erwachen aus Scheintod reicht nicht aus, den Glauben der Jünger zu erklären.

So haben es etwa die eigenen Gedanken der Jünger gethan? War es ihr Glaube daß Jesus der Messias sei, welcher die Auferstehung als nothwendige Folgerung forderte und so allmählich zur Einbildung, daß er wirklich auferstanden sei, fortschritt? So sucht man sich jetzt zu helfen. Aber wie ist das möglich? Nicht das war der Gedankengang der Jünger: weil Jesus der Messias ist, so muß er auferstehen, und weil er auferstehen muß, so ist er auferstanden, und so glaubte man denn, man habe den Auferstandenen gesehen und mit ihm verkehrt. Vielmehr, wie wir aus der Erzählung von den beiden Jüngern auf dem Wege nach Emmaus sehen (Luk. 24, 21), das war ihr Gedankengang: weil Jesus gestorben ist, so kann er nicht wohl der Messias sein, so war dieser Glaube eine Täuschung. Und sie sind seiner Messianität nicht eher wieder gewiß geworden, als bis sie seiner Auferstehung gewiß geworden waren. Nicht der Glaube an die Messianität Jesu war für die Jünger der Grund für ihre Gewißheit der Auferstehung, sondern die Gewißheit der Auferstehung wurde der Grund ihres Glaubens an den Messias (z. B. Ap.-Gesch. 2, 32. 36). So liegt es offen vor in der Schrift. Und wäre auch die Auferstehung Jesu ein Gedicht der Jünger gewesen, entstanden auf dem Wege ihres Nachdenkens, — so wäre wenigstens dieß gewiß: in wenigen Tagen hätte sich diese Revolution ihrer Gedanken und Stimmung nicht vollzogen. Und irgend welche äußeren Fakta wären auch dann noch nöthig.

Das erkennt man auch an. Man kommt jener inneren Veränderung der Gedanken der Jünger mit gewissen Vorgängen zu Hülfe. Es ist die Vision die man zu Hülfe ruft. Die Jünger sahen nicht den Auferstandenen, sie glaubten ihn nur zu sehen. Ihre große Erregung steigerte sich bis zu Gesichten ihrer Phantasie.

Die Frauen fingen an, die Männer folgten nach. Wie kamen sie darauf? Weil das Grab leer war? Gewiß, das Grab war leer am Sonntag Morgen. Wie kam es daß es leer war? Und welcher Gedanke mußte den Jüngern näher liegen: daß der Herr auferstanden sei, oder daß man seinen Leichnam fortgenommen? Wenigstens Maria Magdalena, von deren Exaltation man uns so viel sagt, hat nur diesen zweiten, nüchternen Gedanken gehabt (Joh. 20, 13). Und hätten auch die Frauen Gesichte gesehen — aber die Männer (Luk. 24, 22 f.), diese Männer des praktischen Lebens, diese Fischer Galiläas mit gesunden Sinnen und starken Nerven? Und jene Fünfhundert auf deren Zeugniß sich Paulus beruft (1 Kor. 15, 6)? Und die ganze christliche Gemeinde der Urzeit, welcher nichts ferner war als visionäre Zustände und Erscheinungen eines krankhaft erregten Nervenlebens? Es ist unmöglich.

Und der Apostel Paulus? Man hat die verzweifeltsten Anstrengungen gemacht sein Zeugniß zu beseitigen. Man hat ihn zu einem Nervösen, zu einem Epileptischen gemacht.[4] Als ob man dann nicht eine viel schwerere Aufgabe übernähme — zu erklären wie aus einer solchen krankhaften Quelle ein so bis in den Kern gesundes Geistesleben und eine so gesegnete Lebensarbeit hervorgehen könne. Und wie will man ihn selbst dann erklären? Nichts widersprach mehr seinen Gedanken. Als er den Herrn sah, es war nicht die Frucht etwa seiner inneren Entwickelung, es war ihm wie ein Gericht seines ganzen bisherigen Lebens; wie ein Donner Gottes hat es ihn zu Boden und seine ganze pharisäische Theologie ihm über den Haufen geworfen. Seine bisherige Welt war ihm in Trümmer zerschlagen, eine neue ging ihm auf im Geiste. Von einem solchen Wendepunkt des ganzen Lebens weiß man wohl, ob er ein wirkliches Ereigniß ist oder ein Traum. Diese Thatsache hat über ihn entschieden. Seitdem ist er ein Prediger des Auferstandenen, und die Auferstehung ist ihm der Grund und der Beweis des gesammten christlichen Glaubens. „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden,

so sind auch die, welche in Christo Jesu entschlafen sind, verloren" (1 Kor. 15, 17. 18). Entschiedener, unmißverständlicher kann man nicht sprechen. Ist die Auferstehung Täuschung, dann ist das Christenthum Täuschung, wenigstens das Christenthum der Apostel und der heiligen Schrift, und man muß ein neues erfinden. Aber es ist unnöthig. Denn wenn eine geschichtliche Thatsache gewiß ist, so ist es die Auferstehung Jesu Christi.

Und nicht bloß aus geschichtlichen Gründen, sondern auch aus inneren Gründen. Ist Jesus selbst eine Ausnahme von der Regel, was will dann die Regel als Instanz gegen die Auferstehung?[5] Vielmehr sie ist gefordert, von seiner Person und von seinem Werk. Von seiner Person: denn dem was er war mußte auch der Stand seines Lebens entsprechen. Dieß war der nothwendige Ausgang seines irdischen Lebens. Wie kann das Geschick dessen der das Leben selbst war in Tod ausgehen, und das Leben dessen der Gottes ewiger Sohn war in der Tiefe enden und ferne von Gott? Er wäre nicht der gewesen der er doch war, wäre er im Tode geblieben. Der Tod war der Widerspruch zu seiner Person. So mußte der Tod dem neuen Lebensstande weichen, welcher von seiner Person gefordert war. Und von seinem Werke. Sein Beruf war die Versöhnung und Erlösung. Unser Glaube an die Versöhnung hat nur dann göttliche Berechtigung, wenn ihn Gott durch die That erwiesen als unsre Versöhnung. Die Auferweckung war dieser göttliche Thaterweis, daß die Sünde vergeben ist. Und die Erlösung ist nur dann vollendet, wenn die Macht des Todes durch die siegreiche Macht des Lebens überwunden ist in seiner Auferstehung. Diese ist seitdem die Grundlage unsrer Hoffnung.

Die Auferstehung Jesu Christi ist nicht bloß aus geschichtlichen Gründen gewiß, sie ist nicht minder aus inneren Gründen gewiß.

Aber das christliche Bekenntniß fährt fort mit den Worten: aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes des allmächtigen Vaters.

Jesus Christus beherrscht die Zeiten. Er ist die Macht der

Welt und ihrer Geschichte geworden. Nicht bloß im Sinne einer allgemeinen Geistesmacht. Es ist nicht bloß der Geist des Christenthums, wie er mit dem allgemein menschlichen Geistesleben sich vermählt hat, welcher die Welt beherrscht. Er würde dann nicht eine Macht der inneren Erneuerung und sittlichen Widergeburt sein. Es ist nicht bloß eine Nachwirkung der Person Christi, welche in den Schwingungen des Lebens, das von ihm ausgegangen, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzt und so einem Jeden sich mittheilt der in den Umkreis seiner Wirkungen eintritt.[6] Christus ist nicht bloß eine Größe der Vergangenheit, sondern eine lebendige Macht der Gegenwart. Als er von seinen Jüngern Abschied nahm, schied er mit den Worten: Siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Er ist zu Gott gegangen um uns nahe zu sein. Er hat die Schranke des Raums hinter sich gelassen um allenthalben gegenwärtig zu sein. Er ist aus dem Kreise der Jünger geschieden um bei seiner Gemeinde aller Zeiten und Orte zu sein. Das Christenthum ist nicht bloß eine Sache oder eine Weise des Denkens oder eine Sitte des Lebens, sondern ein persönliches Verhältniß, das persönliche Verhältniß zu Jesu Christo. Denn Jesus Christus ist nicht bloß einmal der Mittler gewesen der unsre Gemeinschaft mit Gott vermittelt hat. Er ist bleibend unser Mittler. Er will sich nicht überflüssig machen noch für überflüssig erachtet werden. Unsre Gemeinschaft mit Gott ist stets durch ihn vermittelt. Das ist das Christenthum. Und ein jeder Christ weiß, daß ein jeder Fortschritt im Christenthum ein Fortschritt im persönlichen Verhältniß zu Jesu Christo ist. Wir dürfen gewiß sein: so viel uns Jesus Christus innerlich gleichgiltig wird, so viel kommen wir als Christen innerlich zurück, denn so viel kommen wir Ihm innerlich ferne. Denn er will uns nahe sein nur damit wir ihm nahe seien.

Seit er von der Erde geschieden ist, hat für ihn die Zeit einer höheren Gegenwart und einer höheren Wirksamkeit begonnen. Er beherrscht die Zeiten und er will die Herzen beherrschen.

Alle Geschichte muß ihm dienen. Das ist der nächste Eindruck welchen der Gang der Weltgeschichte auf einen jeden Einsichtigen macht, und zugleich das tiefste Verständniß welches die eindringendste Forschung gewinnt, zu erkennen daß Alles, Großes und Kleines, einem Ziele zustrebt, einem Ziele welches nicht Menschen der Geschichte gesetzt haben, sondern welches ein Höherer in der Hand hat, dem Ziele des Reiches Gottes und Jesu Christi. Denn welcher Verständige zweifelt daran, daß das Christenthum noch einmal die Weltreligion werden wird? Was heißt das aber anderes als daß Aller Kniee sich beugen sollen in dem Namen Jesu Christi? Diesem Ziele dient Alles, das Böse so gut wie das Gute, die Fortschritte des menschlichen Geistes nicht minder wie die Siege der Sittlichkeit. Die göttliche Weltregierung ist in den Dienst Jesu Christi gestellt; Er löst die Siegel der Zukunft.

Aber es ist nicht bloß das Gesammtleben der Menschheit in welchem er sein Werk hat. Es ist nicht minder das Leben des Einzelnen. Denn seine Heimat ist nicht bloß die Welt und ihre Geschichte, sondern vor Allem das Herz und das innere Seelenleben des Einzelnen. Hier will er wohnen und wirken. Und sein Werk, das er in den Einzelnen hat, ist daß er das Heil, welches er zur geschichtlichen Thatsache für die Welt gemacht und in seiner Person beschlossen und niedergelegt hat, in das innere Leben jedes Einzelnen hineinführen und zu einer Thatsache seines Seelenlebens machen will.

Dieß aber ist eine Wirkung die sich im Gebiet unsres inneren Geisteslebens vollzieht, also eine geistige Wirkung, eine Wirkung des Geistes auf den Geist. Diese Wirkung übt daher Christus durch den Geist Gottes, welchen die Schrift den heiligen Geist nennt. Wie Christus den Willen und das Werk des Vaters ausgeführt hat auf Erden, so dient der heilige Geist dem Willen und Werke Christi. Was Christus vollbracht in der Welt der Geschichte, eignet der Geist innerlich an und führt es hinein in die innere Welt des menschlichen Geisteslebens. Denn das ist der Beruf des Geistes Gottes von Anfang an.

Schon im alten Testamente ist oftmals vom Geiste Gottes die Rede. Er erscheint als die Macht des göttlichen Lebens, welche das Leben in der Welt wirkt, das Leben der Natur, das Leben des Geistes wie das sittliche Leben. Er war es der, wie es die Schrift darstellt, am Anfang die Erde beseelte, daß aus ihr die mannigfaltigen Bildungen hervorgingen, von der Welt der Pflanzen an bis zu der der Thiere. Er war es der im Menschen das geistige Leben hervorrief und dasselbe stets begründet und wirkt. Er war es der in den Propheten die höheren Erkenntnisse und in den Frommen die sittlichen Regungen erweckte. So trägt er allenthalben in die Welt das Leben Gottes hinein, und bildet so das Band der Gemeinschaft zwischen Gott und der Welt. Seitdem nun aber in Christo Jesu das Heil der Erlösung und das neue Leben der Gnade gewonnen und vorhanden ist, ist es seine Aufgabe, dieses neue höhere Leben in die Seelen der Menschen hineinzutragen und das Heil Jesu Christi ihnen anzueignen. Das ist der Beruf des heiligen Geistes seit die Person und das Werk Jesu Christi vollendet ist.[7] So bildet er das Band der Gemeinschaft welche die Seelen der Menschen mit Gott und Christo verbindet, und knüpft unsre Herzen in Glaube und Liebe an unsern Erlöser. Denn nicht in äußern Dingen besteht die Gemeinschaft mit Christo, sondern es ist ein innerliches Verhältniß. Nicht Formen und Formeln, nicht Uebungen und äußere Ordnungen machen uns zu Christen, sondern der Geist Jesu Christi der in den Herzen wohnt und das Denken und Wollen regiert. Die vorchristliche Zeit hat die Religion in äußeren Formen und Uebungen gesucht; wir wissen daß ihre Heimat im Herzen ist, und ihr Wesen in der Liebe des erneuerten Herzens zum Gott der ewigen Liebe besteht. Mit Christo hat eine neue Zeit des Geistes begonnen. Denn in die Tiefe des menschlichen Geistes hat er sein Wort der Wahrheit gesenkt, und in das innerste Geheimniß der Seelen die Seile der Liebe geworfen die uns an die Welt der Ewigkeit knüpfen. Denn was er uns brachte, war das Geheimniß des göttlichen Herzens und seiner ewigen Liebe, das

nur vom Herzen des Menſchen und ſeiner Liebe verſtanden werden kann. Der Dolmetſcher aber der das Geheimniß Gottes unſrem Geiſte deutet, iſt der heilige Geiſt. In ihm bewegt ſich ſeitdem das Denken und Leben der Chriſtenheit.

Das Chriſtenthum hat die Welt erobert, die Welt des Geiſtes und der Gedanken ſo gut wie die Welt der Sitte und des öffentlichen Lebens. Aber die Macht ſeines Sieges beſteht darin daß es die Herzen erobert. In dieſer Wirkung auf die Seele ſchließt das Heilswerk Gottes ab. Die Geſchichte des Heils iſt wie ein Strom, der durch die Jahrhunderte geht. Aus der fernen Zeit des Alten Teſtaments und ſeiner Helden und Propheten iſt er hergekommen und hat ſeinen Lauf genommen nach Nazareth und Bethlehem und nach Golgatha. Aber ſein Ziel iſt das Herz des Menſchen — hier will er münden. Denn vom Herzen Gottes iſt er ausgegangen und in der ewigen Liebe iſt ſein Quell. Wie die Ströme der Erde im dunklen Schweigen der ragenden Berge entſpringen, ſo hat der Strom unſres Heils ſeinen Urſprung hoch jenſeits der Welt in jenem ſtillen Geheimniß der Ewigkeit, in welches kein Blick des menſchlichen Geiſtes reicht und von welchem keine Menſchenrede unſren Ohren Kunde bringt. Aber was im Schoße der Ewigkeit vom Rathſchluß der Liebe geboren iſt, das ergießt ſich von den ewigen Höhen herab in die Zeit und durchmißt ihre weiten Räume, bis es ankommt in jenem ſtillen Port alles Lebens, den wir das Herz des Menſchen nennen. Hier im ſtillen Schweigen der Seele, im unerforſchten Geheimniß des inneren Lebens, im einſamen Schoße des Herzens, wohin kein Auge reicht und deſſen letztes Wort der Mund auszuſprechen ſich ſcheut —: hier wird der ewige Liebesgedanke Gottes und ſeine Geſchichte zum innern Erlebniß; hier kommt er zur Ruhe. Aber er ſammelt ſich hier nur, um von Neuem ſeinen Lauf zu beginnen und ſeinen Strom des neuen Lebens zu ergießen, der ſein letztes Ziel finden ſoll in jener Welt der Ewigkeit, in der Welt der Verklärung, in der Welt der Kinder Gottes, welche am Herzen Gottes ruhen wird.

Welch eine Tiefe des Reichthums — ruft der Apoſtel aus, da ſein Geiſt ſich in ähnliche Betrachtungen verſenkt (Röm. 11, 33 ff.) — welch eine Tiefe des Reichthums beide der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! Wie gar unbegreiflich ſind ſeine Gerichte und unerforſchlich ſeine Wege! Denn von ihm und durch ihn und zu ihm ſind alle Dinge. Ihm ſei Ehre in Ewigkeit!

Wollen wir aber was wir damit bekennend ausſprechen in Ein Wort faſſen, ſo ſagen wir: ich glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geiſt. Denn das iſt der Sinn des Glaubens an den dreieinigen Gott, daß wir den Gott der Heilsoffenbarung bekennen, deſſen Geſchichte im Herzen Gottes ihren Urſprung und in der verklärten Welt der erneuerten Menſchheit ihr letztes Ziel hat.

Da Jeſus vor ſeinem Abſchied den Jüngern gebot zu taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes (Matth. 28, 19), da faßt er in dieſe drei Namen die ganze Heilsoffenbarung zuſammen, in welcher ſich das Geheimniß Gottes erſchloſſen hat. Und wenn wir den Chriſtenglauben als den Glauben an den dreieinigen Gott bezeichnen, ſo bekennen wir damit den Glauben an den Gott der Liebe die im Werk der Erlöſung offenbar geworden iſt. Von hier aus will die Dreieinigkeit verſtanden werden.

Aber kann ſie überhaupt verſtanden werden? Entzieht ſie ſich nicht allem Verſtändniß? Iſt er nicht ein unmöglicher Gedanke, dieſer Gedanke der Dreieinigkeit? Allerdings, es geht dieſem Wort gleichſam ein Gerücht von Schwierigkeiten voraus die es drücken, und von den inneren Widerſprüchen welche das Denken verbieten. Denn wie — ſagt man — ſoll der Theil gleich ſein dem Ganzen, und wie ſoll Eins gleich Drei ſein? Und doch haben die bedeutendſten Geiſter daran geglaubt und darüber geforſcht, von Auguſtin an bis auf Leibniz. Zwar hat der Rationalismus mit ſeiner oberflächlichen Verſtandeskritik das Dogma als Unſinn verworfen. Aber es müßte doch ſeltſam mit dem Chriſtenthum beſtellt ſein, wenn das Grund- und

Hauptdogma desselben nichts als einen handgreiflichen Verstoß gegen die einfachsten Sätze der Mathematik oder Logik enthielte und diesen seit mehr als tausend Jahren für die wichtigste religiöse Wahrheit hätte ausgeben können — diesen Einwand hielt Hegel dem Rationalismus entgegen.[8] Und so hat denn die neuere Philosophie gerade in dieser Lehre den Ausdruck ihrer tiefsten Gedanken gefunden. Zwar hat sie die Meinung des Dogmas umgedeutet in ihrem Sinn, aber sie hat es doch wieder zu Ehren gebracht. Und wenn man auch die Autoritäten der großen Geister noch so gering anschlägt, so viel wenigstens ist gewiß, daß diese Lehre nicht ohne Weiteres dem Gerichte des Einmaleins verfällt. Natürlich ist Eins nicht gleich Drei. Aber nur der Mißverstand kann das hier finden. Gehört das Wesen Gottes der Mathematik an wie die Zahlen eines Rechenexempels?[9] Steht nicht ein jedes Wesen unter seinen eigenen Gesetzen? Wenn wir von Gott sagen daß er Einer ist, muß das die nackte leere Einheit der bloßen Ziffer sein? Gibt es nicht auch eine Einheit welche die Fülle in sich schließt? Würde das die entsprechende Erkenntniß vom Wesen der freien und vernünftigen Menschenseele sein, wenn man sie nach den Gesetzen der Mathematik erkennen wollte? Gott aber ist mehr als die Menschenseele und liegt jenseits der Maße unsres Geisteslebens. Wollen wir uns wundern, daß der Inhalt des göttlichen Wesens sich nicht in die Schranken unsrer Gedanken fügt und über den Rand unsrer Worte hinausgeht. Es ist natürlich, daß durch dieses Mißverhältniß unsres Denkens und seiner Formen zur Sache Schwierigkeiten entstehen und daraus sich Bedenken und Zweifel erzeugen. Seit ich zu denken begonnen, galt der erste Zweifel meiner Jugend, von dem ich weiß, der Lehre von der Dreieinigkeit. Und meine letzten Gedanken werden wohl auch nicht weiter sein als Melanchthon war, als er auf dem Todtenbett sich der Hoffnung getröstete, in jener Welt die wunderbaren Geheimnisse Gottes zu erkennen, die er in diesem Leben nicht zu begreifen vermochte. Aber seit wann ist die Unbegreiflichkeit einer Sache ein Beweis gegen ihre Wirklichkeit? Dann müßten

wir die Grenzen der Wirklichkeit ſehr enge ziehen. Dann wäre Gott ſelbſt nicht, denn er wird uns ſtets eine Unbegreiflichkeit bleiben.[10] Gott wohnt in einem Lichte da Niemand zukommen kann, wie der Apoſtel ſagt (1 Tim. 6, 16). Iſt aber Gott eine Unbegreiflichkeit, wie ſollten es nicht jene Unterſchiede in ſeinem Leben ſein, die wir mit dem Namen der Dreieinigkeit bezeichnen?

Einer der größten Geiſter die je gelebt haben war Auguſtinus. Ein Jahrtauſend lang hat das Abendland ſich von ihm genährt, und noch gehen wir bei ihm in die Schule. Er hat einen großen Theil ſeiner Geiſteskraft der Erforſchung jenes Geheimniſſes gewidmet, und was man ſeitdem über dieſe Lehre philoſophiſch gedacht und gelehrt, es bewegt ſich weſentlich auf ſeinen Bahnen. Einſt ging er — ſo erzählt die Sage —, in Gedanken darüber verſunken und den Plan eines Werkes über dieſe Lehre im Kopfe, am Ufer des Meeres dahin. Da ſah er einen Knaben im Sande ſpielen und eine Grube machen. Und da ihn Auguſtinus fragte was er da mache, antwortete der Knabe: ich will das Meer in meine Grube ſammeln. Will ich etwas Anderes — ſagte da Auguſtinus zu ſich ſelber — als dieſes Kind, indem ich verſuche das Meer der Unendlichkeit Gottes mit meinen Gedanken auszuſchöpfen und in die Schranken meines Geiſtes zu ſammeln?

Es iſt nicht nöthig etwas vollſtändig zu begreifen, um deſſen gewiß zu ſein. Und es iſt nicht nöthig alle Einwürfe widerlegen zu können, um in ſeinem Glauben nicht irre zu werden. Wiſſen wir nicht Alle, daß es viel leichter iſt zu fragen als zu antworten? Es gibt noch eine andere Gewißheit als die des Verſtandes. Es iſt nicht nöthig ein großer Theologe zu ſein, um ein guter Chriſt zu ſein; und man braucht nicht im Beſitze hoher Wiſſenſchaft zu ſein, um im Beſitze der Wahrheit zu ſein. Auch der größte Theologe kennt nicht mehr Wahrheiten die zum Heile nöthig ſind als der einfachſte Chriſt; er kann ſie vielleicht nur beſſer begründen und vertheidigen. Aber in einem jeden Chriſten drängt der Glaube auch zur Er-

kenntniß, und die Wahrheit will ein Eigenthum auch des Verstandes sein. Es ist beides gleich verwerflich, die träge Unwissenheit die sich über nichts Rechenschaft geben mag, und die Einbildung des Wissens die Alles erklären zu können meint.[11]

Wie sollen wir nun die Lehre von der Dreieinigkeit verstehen? Sie ist nicht ein Geheimniß der Gelehrten sondern das Bekenntniß der Christen, nicht eine Weisheit der Eingeweihten sondern der Grundartikel des christlichen Glaubens für Alle. „Ich glaube an Gott den Vater und den Sohn und den heiligen Geist" — damit ist das ganze Christenthum gesagt. Das Christenthum ist aber nicht für die aristokratischen Kreise der großen Geister sondern für alles Volk; es ist nicht Philosophie sondern Religion; die Religion aber ist das Populärste was es gibt, soll es wenigstens sein. Also auch die Lehre von der Dreieinigkeit. Sie ist nicht ein philosophischer Lehrsatz. Es mag sein, daß sich Tiefen in ihr verbergen, deren Grund die tiefsinnigste Spekulation vergebens zu erreichen strebt. Aber sie muß zugleich die schlichte Wahrheit sein, die der einfachste Christ zu fassen vermag. Man hat die christliche Wahrheit oftmals einem Flusse verglichen in welchem ein Elephant ertrinkt und welchen doch ein Lamm durchwatet.[12] Die Lehre von der Dreieinigkeit ist der Grundartikel des Christenthums. Das Christenthum aber ist die Religion der Erlösung. Also ist diese Lehre nicht ein Satz der philosophischen Spekulation, sondern der Ausdruck unsres Glaubens an die Erlösung. Deßhalb hat die vorchristliche Zeit nichts davon gewußt, denn sie hat nichts von der Erlösung gewußt; und von sich selbst wäre das Nachdenken des menschlichen Geistes nie darauf gekommen. Aber als die Erlösung geschehen war, da verstand sich diese Wahrheit von selbst. Als der HErr auferstanden war, da sprach er von Vater, Sohn und Geist, und die Jünger fragten ihn nicht um Aufschluß darüber. In den Thatsachen der Erlösung hatte das Geheimniß Gottes sich erschlossen, und in dem Wort vom dreieinigen Gott schauten sie die Thatsachen der

Erlöſung. So ward es ihnen der Ausdruck des Chriſtenthums ſelbſt.

Diejenige moderne Anſicht — wie ſie z. B. Strauß vertritt — welche das Chriſtenthum aus der Vermiſchung von Judenthum und Heidenthum hervorgegangen ſein läßt, ſieht denn auch in der chriſtlichen Lehre von der Dreieinigkeit den Ausdruck jener Verbindung des jüdiſchen Monotheismus mit dem heidniſchen Polytheismus. Aber dieſe Anſicht ſteht ebenſo im Widerſpruch zur Geſchichte wie zur Sache ſelbſt. Denn jener Kreis welcher die Geburtsſtätte des Chriſtenthums bildet, war unberührt, ſowohl von den Vorſtellungen der heidniſchen Religion als von den Gedanken der heidniſchen Spekulation; und die chriſtliche Trinitätslehre iſt nicht eine Abſchwächung des heidniſchen Polytheismus ſondern der Gegenſatz dazu. Und iſt auch nicht eine Einwirkung der helleniſchen Philoſophie, wie es eine neueſte Verkündigung will, welche damit nur Gedanken des vorigen Jahrhunderts erneuert, die man längſt abgethan glaubt. Und um welchen Preis behauptet man dieß? Man muß das Taufbekenntniß Jeſu der ſpäteren Zeit zuweiſen, in welcher ſolche Einwirkungen ſtattgefunden, aber dieſe Verſchiebung iſt unmöglich, denn nichts war der älteſten Chriſtenheit gewiſſer als daß jenes trinitariſche Bekenntniß, aus welchem alle folgende Theologie erwachſen, von Jeſu Chriſto ſelbſt ſtamme. Spuren jenes Gedankens finden ſich allerdings in den verſchiedenſten Religionen, nicht bloß in der indiſchen Trimurti von Brahma, Siva und Wiſchnu. Aber ſie ſind ein Ausdruck nicht ſowohl für das innere Leben und Weſen Gottes ſelbſt als vielmehr für den Prozeß des Naturlebens. Man kann vielleicht den Satz, daß Drei die Signatur der Gottheit ſei, einen allgemeinen Gedanken der Völker nennen und ſich für ihn auf den consensus gentium berufen.[13] Es ſpiegelt ſich Gott im Geiſte der Menſchen. Aber das iſt noch weit entfernt von der Erkenntniß der Dreieinigkeit Gottes. Und wenn man in der Philoſophie Platos eine Anbahnung dieſer Lehre zu finden geglaubt, ſo iſt er zwar auf die Ausbildung der

Kirchenlehre wie auf die Gedankenkreise der Irrlehrer nicht ohne Einfluß geblieben; aber die Wurzeln des christlichen Glaubens an die Dreieinigkeit liegen nicht in ihm. Der Gedanke einer so rückhaltlosen Offenbarung Gottes wie wir sie in Jesu Christo wissen, der sprechen konnte: wer mich siehet der siehet den Vater — ein solcher Gedanke liegt auch der platonischen Philosophie ferne. Aus dieser Offenbarung Gottes in Christo aber ist jene Erkenntniß seiner Dreieinigkeit erwachsen.

Allerdings wenn Gott aus dem Dunkel seiner Verborgenheit heraustritt und sich offenbart, so gehen ihm Ahnungen des menschlichen Geistes wie Boten die ihn ankündigen vorher. Aber es sind nur Schatten des Zukünftigen, nur Gedankenbilder ohne Wesen. Erst die Thaten des sich offenbarenden Gottes vermögen sie mit Gehalt zu erfüllen. So regten sich auch damals in einzelnen Geistern ahnende Gedanken der Erkenntniß des Dreieinigen. Man sprach von einer Weisheit Gottes, von einem Worte Gottes.[14] Aber den Dreieinigen selbst haben diese menschlichen Gedanken nicht ergriffen. Die Erkenntniß des Dreieinigen ist in keines Menschen Herz und Gedanken gekommen. Sie ist nicht eine Erfindung des menschlichen Geistes, sondern eine Offenbarung der göttlichen Liebe. Erst als Gott sich als den Dreieinigen geoffenbart, erkannte man ihn als den Dreieinigen. Erst als Gott sich geoffenbart als Vater, Sohn und Geist, bekannte man ihn auch als Vater, Sohn und Geist. Das ist auch für uns der Weg der Erkenntniß. In seiner Offenbarung müssen wir den Dreieinigen finden.

Von Jesu Christo aus werden wir der Dreieinigkeit Gottes gewiß; von der Erkenntniß aus, daß Christus die Offenbarung Gottes war und seinem innersten und ewigen Wesen nach mit Gott selbst zusammengehört, und daß der Geist Jesu Christi, der an unsren Seelen arbeitet, der Geist Gottes selbst ist. In diesem Unterschied von Vater, Sohn und Geist hat sich uns Gott geoffenbart, und unser Glaube ruht auf dieser dreifachen Offenbarung, und weiß in ihr die Offenbarung des Einen selben Gottes. Es ist das große Geschichtsdrama der Erlösung das

wir benennen, wenn wir Gott als den Dreieinigen bekennen. Es iſt der Kreislauf der Offenbarung der ſich in der göttlichen Drei abſchließt. Was der Vater fordert, das leiſtet der Sohn, und was dieſer vollbracht hat, eignet der heilige Geiſt uns an. Der Vater ſendet den Sohn in unſre Welt, der Sohn tilgt unſre Schuld und verſöhnt uns mit Gott, der heilige Geiſt macht uns zu Gottes Kindern und wirkt ein neues Leben der Liebe in unſern Herzen. Auf dieſer dreifachen That Gottes ruht für alle Zeiten unſer Heil. Aber es iſt eine That des Einen ſelben Gottes. Denn was der Gott gethan hat und was der heilige Geiſt an uns wirkt — es iſt Alles eine That deſſelben Gottes, der ewig unſer Heil in ſeinem Herzen gewollt und in der Fülle der Zeiten es ausgeführt hat. Aber er hat es ausgeführt im Unterſchied des Vaters, Sohnes und heiligen Geiſtes und dieſer dreifachen Offenbarung. Es iſt unſer Heil das wir bekennen, in den erlöſenden Thaten Gottes bekennen, wenn wir Gott als den Dreieinigen bekennen. Das iſt die Meinung Chriſti indem er dieß Bekenntniß zum Grundbekenntniß ſeiner Gemeinde macht. Wir ſollen nicht Spekulationen über Gott damit ausſprechen, ſondern unſern Glauben an die Erlöſung, wie ſie durch dieſe dreieinige Offenbarung Gottes geſchichtlich vollbracht iſt und uns ſtets vermittelt wird.

Aber die Offenbarung Gottes iſt der Spiegel ſeines Weſens. Gott wäre nicht in der Geſchichte ſeiner Offenbarung der Dreieinige, wäre er es nicht im Geheimniß ſeines Weſens. Es wäre das Werk des Heils nicht dreieinig vermittelt, wäre nicht das innere Leben der Liebe ſelbſt dreieinig vermittelt. Auf den Stufen, auf denen Gott aus ſeiner Verborgenheit herabſteigt in die Zeit und ihre Geſchichte, ſteigt unſer Geiſt hinauf in die Höhe des göttlichen Geheimniſſes und wagt ſeine Blicke in den verborgenen Abgrund ſeines Weſens. Der Eine Gott ſchließt eine Fülle in ſich, in ihrer Mannigfaltigkeit vollzieht ſich der Prozeß ſeines Liebeslebens, durch dieſen Unterſchied ſeiner ſelbſt hindurch vollzieht ſich die Einheit ſeines Weſens und Lebens. Alles Leben iſt Einheit in der Mannigfaltigkeit. Denn es iſt

nicht ein ruhendes Sein; das ist der Tod. Wäre Gott der schlechthin Einfache, der Unterschiedslose, wie die Einheit der Ziffer, so wäre er nicht der Lebendige. Ist Gott der Lebendige, der Urlebendige und sein Sein seine eigene ewige That, ein ewiger Prozeß des Werdens, so ist dieses Leben auch ein in sich unterschiedenes und vermittelt sich so mit sich selbst. Und ist Gott das Leben der Liebe, Liebe aber etwas Persönliches, so trägt auch dieser Prozeß des ewigen Lebens in Gott persönlichen Charakter an sich. In persönlicher Selbstunterscheidung vollzieht sich die Einheit des ewigen Wesens und Lebens dessen der die Liebe ist. Aber wer will davon würdig reden? Wir können nur stammelnde Rede führen. Wir sprechen von drei Personen des göttlichen Wesens. Es ist kein völlig entsprechender Ausdruck; aber wir haben keinen andern dafür. Alle unsre Worte sind von unsern menschlichen Verhältnissen hergenommen; aber sie reichen nicht aus, um das Göttliche auszusprechen. Wir sind uns der Unzulänglichkeit unserer Sprache wohl bewußt, indem wir sie auf das Geheimniß Gottes übertragen. Aber nenne man es wie man wolle — es wird immer eine unzureichende Rede bleiben. Was wir sagen wollen ist nur eben das Eine, daß die Einheit Gottes nicht eine einfache sondern eine vermittelte ist, daß das innere Liebesleben Gottes durch eine innere Selbstunterscheidung Gottes sich vollzieht, daß jeder dieser ewigen Unterschiede in Gott das ganze göttliche Wesen in sich schließt, so daß Gott in diesem Sinne ein dreieiniger ist, und daß dann diese ewige Dreieinigkeit, wie wir sie nennen, sich in Bewegung gesetzt und in die Geschichte begeben hat, um in der Geschichte den ewigen Rath der Liebe zu verwirklichen.

Zwei Irrthümer stehen in der Lehre von Gott einander gegenüber, der Deismus und der Pantheismus. Jener vertritt die falsche leere Einheit Gottes, dieser die falsche Erfüllung Gottes. Jener sondert Gott von der Welt und faßt ihn als eine abstrakte unlebendige Größe, dieser vermengt ihn mit der Welt und trägt die Welt und ihr Leben in Gott hinein und

macht es zum Leben Gottes ſelbſt. Der eine Irrthum ruft den andern hervor. Denn eben wo man Gott als die unlebendige Einheit faßt, führt das Bedürfniß eines lebendigen Gottes dazu, dieſe leere Größe mit dem Leben der Welt auszufüllen. Der Islam, welcher die leere abſtrakte Einheit Gottes vertritt, hat den Pantheismus zu ſeinem ſteten Begleiter. Die Myſtik des Muhamedanismus iſt pantheiſtiſch.[15] Beide Irrthümer, der Deismus wie der Pantheismus, werden abgewehrt durch die Erkenntniß der göttlichen Dreieinigkeit. Gott iſt nicht die leere, einſame Einheit ſondern der Lebendige, in ſich Erfüllte. Und ſeine innere Fülle wird nicht durch das Leben der Welt gebildet ſondern durch ſein eigenes Leben. Gott iſt nicht die todte Ruhe ſondern die ſtete Lebensbewegung, nicht bloß das Sein ſondern zugleich das Werden. Und dieſes ſein Werden vollzieht ſich durch die Stufen des Trinität. Sie iſt der Prozeß ſeines ewigen Werdens. In dieſes ſein inneres Leben hat Gottes Wille der Liebe die Welt aufgenommen und ſeine Dreieinigkeit in Beziehung zur Welt geſetzt. Im Sohne hat Gott die Welt und den Menſchen gewollt, im Geiſte verknüpft er Welt und Menſch mit ſich. Der Sohn iſt das ewige Abbild des Vaters und zugleich das Urbild der Welt und ihr Ziel. Der Geiſt iſt das innere Lebensband Gottes, des Vaters und des Sohnes, und zugleich das lebendige Band welches die Welt mit Gott verknüpft. Der Vater iſt der ewige Grund aller Dinge, der Sohn iſt ihr Urbild und Ziel und darum ihre Vermittlung, der Geiſt iſt die allzeit gegenwärtige Macht ihres Lebens. Wie das Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt und der Kreislauf ſeines innern Selbſtlebens ſich ſtets vollzieht und abſchließt in den Unterſchieden des Vaters, Sohnes und Geiſtes, ſo findet auch das Verhältniß Gottes zur Welt darin ſeinen Vollzug und Abſchluß. So leitet uns die Lehre von der Dreieinigkeit an, Gott und Welt richtig auseinander zu halten und doch wieder mit einander zu verknüpfen. Sie iſt die Abwehr des Pantheismus wie des Deismus, indem ſie die höhere Wahrheit beider iſt. Aber je höher ſie iſt, um ſo mehr müſſen wir

uns bescheiden ihr letztes Geheimniß nur von ferne mit unsern Gedanken zu berühren.

Man hat versucht das Geheimniß der drei Personen des einen göttlichen Wesens durch die Analogien des menschlichen Geisteslebens dem Verständniß näher zu bringen. Denn nachdem Gott uns nach seinem Bild und Gleichniß geschaffen, haben wir ein Recht Gott nach unserm Bild und Gleichniß zu denken — als das höchste Urbild unsres eignen Geisteslebens. Es war vor Allem der große Kirchenvater Augustinus, welcher den folgenden Jahrhunderten die Bahn ihrer Spekulationen über die Dreieinigkeit vorgezeichnet hat. Man sagt etwa: wie unser Geistesleben sich in den Akten des Erkennens und Wollens bewegt und vollzieht, wie unser Geist nicht ist ohne sich selbst zu erkennen und sich selbst zu wollen, und wie in jedem dieser Akte unsres Geistes unser ganzer Geist gegenwärtig ist, so vollzieht sich auch das ewige Leben Gottes in den ewigen Akten des Erkennens und Wollens: Gott erkennt sich ewig, Gott will sich ewig; das Resultat dieser göttlichen Akte sind jene Unterschiede in Gott welche wir mit den drei Personen der Gottheit bezeichnen: der Sohn ist der ewige Selbstgedanke Gottes, das Resultat seines Erkennens; der heilige Geist ist die ewige Liebe Gottes, mit welcher Gott sich selbst will. Denn bevor Gott das Außergöttliche, die Welt und den Menschen, dieses unvollkommene Abbild Gottes, erkennt und will, muß er sich selbst in seinem vollkommenen Gegenbilde erkennen und wollen. Denn er allein ist der würdige und vollentsprechende Gegenstand seiner Erkenntniß und seiner Liebe. Diese Akte des Lebens Gottes aber sind nicht flüchtige Gedanken oder Regungen wie bei uns, sondern bleibende Akte, welche ihren Inhalt auch wirklich setzen. Indem Gott sich erkennt und will, setzt er damit ewig sich selbst in seinem vollkommenen Abbild. So geht also Gott dadurch in eine innere Selbstunterscheidung ein. Er der Erkennende unterscheidet sich von sich den er erkennt, und in seiner Liebe schließt er sich wieder mit sich zur Einheit zusammen. Das ist die Weise das Geheimniß der Trinität aus-

dem Weſen Gottes zu erklären, wie ſie von Alters her in der Kirche heimiſch iſt und den verſchiedenen Wendungen, welche man dieſem Erklärungsverſuche gegeben hat, zu Grunde liegt.[16]

Aber vergeſſen wir nicht: das ſind Erklärungsverſuche die ihren Werth haben mögen, aber nicht die Grundlage unſres Glaubens bilden. Nicht Gedanken menſchlicher Weisheit, nicht die wechſelnden Bilder menſchlicher Spekulation ſind es auf denen unſer Glaube ruht, ſondern die Thatſachen der äußeren und der inneren Geſchichte des Heils. Gott hat ſich in der Geſchichte des Heils dreieinig geoffenbart als Vater, Sohn und Geiſt, und wir haben in dem Werke der Aneignung des Heils, durch welches wir Chriſten wurden, Gott ſo unterſchiedlich erfahren: als den mit welchem wir verſöhnt ſind, als den durch welchen wir verſöhnt ſind, und als den Geiſt welcher die Gnade der Verſöhnung uns innerlich angeeignet und zur Macht eines neuen Lebens in uns gemacht hat. Dadurch iſt es uns gewiß geworden, daß Gott ein in ſich unterſchiedener, ein dreieiniger iſt. Er der Dreieinige iſt es der in ſeinem Herzen den Rath unſres Heils getragen, er der Dreieinige welcher in der Geſchichte der Menſchheit dieſen Rath ſeiner Liebe vollzogen, er der Dreieinige welcher in unſrem Herzen ſeine Liebe geoffenbart und uns zu Kindern ſeiner Gnade gemacht hat. In Chriſto hat Gott uns ewig liebend gewollt, in Chriſto hat er uns in der Zeit erlöſt, in Chriſto ſind wir Kinder ſeiner Liebe für die Ewigkeit. Nur in Chriſto haben wir den Gott des Heils, nicht außer Chriſto. Außer Chriſto iſt Gott die verzehrende Majeſtät, vor der kein Menſch beſtehen kann. Wer Gott, die ewige Liebe, den Gott der Verſöhnung, den Gott der Gnade erkennen und finden will, der findet ihn nur in Chriſto, nicht außer ihm.[17] Daß wir ihn aber in Chriſto erkennen und finden und haben im Glauben und in der Liebe und in der Hoffnung, das — bekennen wir — iſt nicht unſer Werk, ſondern das Werk Gottes im heiligen Geiſt. Nur der dreieinige Gott iſt die vollkommene Liebe, und die Offenbarung des Dreieinigen die vollkommene Liebesoffenbarung.

Darum also ist der Gott der Christen der dreieinige Gott, und alle christliche Erkenntniß Gottes die Erkenntniß des Dreieinigen. Denn der Gott des Christenthums ist die vollkommene Liebe, und das Christenthum die Offenbarung und Verkündigung dieser Liebe.

Es ist nicht eine Spekulation die wir hiemit aussprechen, nicht eine bloße Idee von Gott die wir haben, sondern es ist das Bekenntniß unsres Glaubens der uns selig macht. Sagen: Gott ist dreieinig, heißt sagen: Gott ist der Gott der Erlösung. Die Dreieinigkeit leugnen heißt die Erlösung leugnen, die Dreieinigkeit bekennen heißt die Erlösung bekennen. Das Christenthum aber ist die Religion der Erlösung. Darum ist sein Mittelpunkt das Bekenntniß des dreieinigen Gottes. So ist es in allen christlichen Kirchen auf Erden. Dieses Bekenntniß empfängt uns, wenn wir in die Welt eintreten, in der Taufe; dieses bekennen wir, wenn wir in die Abendmahlsgemeinde eintreten, in der Konfirmation; dieß ist der Ausdruck unsres Glaubens, wenn unser Christenthum uns eine bewußte Thatsache unsres inneren Lebens wird in der Bekehrung; und alle Erkenntniß der Zukunft die wir hoffen, alle Aufschlüsse des ewigen Lebens nach denen wir uns sehnen, sie werden sich alle um das Thema bewegen: ich glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist.

Die Fülle seiner Gnade aber hat der Dreieinige niedergelegt in der Kirche. Davon gedenke ich das nächste Mal zu reden.

Siebenter Vortrag.

Die Kirche.

Mein heutiger Vortrag gilt der Kirche.

Im apoſtoliſchen Glaubensbekenntniß ſprechen wir: ich glaube an den heiligen Geiſt, Eine heilige chriſtliche Kirche. Auf die Lehre vom heiligen Geiſt, welcher das Heilswerk des dreieinigen Gottes abſchließt, folgt die Lehre von der Kirche. Denn die Kirche war das erſte Werk des heiligen Geiſtes.

Es iſt nicht genug Gott bloß anzuerkennen im Werke der Schöpfung, auch nicht genug ihn anzuerkennen im Werke der Erlöſung, man muß ihn auch anerkennen im Werke der Heiligung, das iſt in der Kirche. Denn der chriſtliche Glaube bekennt den Schöpfer, den Erlöſer und den heiligen Geiſt. Den Schöpfer leugnet der Atheismus, den Erlöſer leugnet der Deismus, den heiligen Geiſt in der Kirche leugnet der Rationalismus. Man muß Gott finden wollen, um ihn in der Schöpfung zu finden; denn ſie verhüllt ihn ebenſo wie ſie ihn offenbart. Man muß Augen haben für wahre Größe, um in Jeſu Chriſto und ſeiner Erlöſung die Offenbarung Gottes zu ſchauen; denn ſeine Knechtsgeſtalt ſcheint der Widerſpruch dazu zu ſein. Und ebenſo iſt es mit der Kirche. Sie trägt den himmliſchen Schatz in irdenem Gefäß. Man muß geiſtliche Augen haben, um in ihr die Gegenwart Gottes zu ſchauen. Aber wer ſehen und hören will, findet Gott in ihr.[1]

Man mag über die Kirche urtheilen wie man will — dieß wenigſtens ſteht feſt: ſie iſt eine Thatſache. Und was

für eine Thatsache! Machen wir uns zuerst diese Thatsache deutlich.

Auch wenn man in der Kirche, wie sie sichtbar vor uns steht in ihren verschiedenen Abtheilungen, nur ein Werk des menschlichen Geistes sieht und nicht eine Schöpfung des göttlichen, so muß man bekennen, sie ist das wunderbarste Werk. Aeußerlich angesehen ist sie eine Gemeinschaft der Menschen, ein Organismus des geistigen Lebens, eine Institution in welcher die Religion ihre Heimat gefunden hat. Wir sind gewohnt Kirche und Staat zusammen zu denken: und sie haben eine gewisse Verwandtschaft mit einander. Es sind die zwei größten Gemeinschaftskreise des menschlichen Lebens. Aber wo ist ein Staat, der sich mit der Kirche vergleichen könnte an Alter seines Bestandes und an Elasticität seines Lebens? Wie viel Stürme sind über die Kirche hinweggegangen! Sie hat sie alle überdauert. Völker und Reiche sind von der Erde verschwunden: die Kirche ist geblieben. Sie hat die letzten Zeiten des römischen Reiches gesehen und ist an seinem Grabe gestanden und hat ihm noch einen Segen mitgegeben in's Grab. Sie ist an der Wiege des deutschen Reiches gestanden und hat seine mannigfaltigen Erlebnisse mit erlebt; sie hat es begleitet auf seinen Romfahrten und seinen Kreuzzügen und hat ihm geholfen in der Ordnung seiner häuslichen Verhältnisse. Sie hat die Tage seiner Größe gesehen und die Zeiten seiner Trübsal mit durchgemacht und hat seinen Untergang überlebt. Vom alten deutschen Reiche war nichts geblieben als der Traum unsrer Jugend und die Hoffnung der Zukunft; aber die Kirche blieb was sie in den Tagen der Krönung Karls des Großen war. Der Wechsel der Zeiten hat auch die Kirche betroffen; die Veränderungen, welche der Geist der Menschheit und die menschliche Gesellschaft erfahren, haben auch die Kirche verändert; sie ist mit hineingezogen worden in den Strom der Geschichte und hat sich von ihm mit forttragen lassen. Aber sie selbst ist dieselbe geblieben. Ihre Formen haben gewechselt, ihre Gestalt hat sich verändert, aber ihr Wesen ist stets das gleiche und ihr Bekenntniß dasselbe

wie in den Tagen der Apoſtel. Es iſt der eine ſelbe dreieinige Gott, deſſen Heil ſie verkündigt, mit deſſen Troſt ſie tröſtet, und zu dem ſie die Völker ruft als zu dem ſicheren Hort in den Stürmen der Zeiten. Sie hat Einbußen erlitten, aber ſie hat auch Eroberungen gemacht. Da wo einſt blühende Chriſtengemeinden waren in Kleinaſien und auf den Nordküſten Afrika's, herrſcht jetzt der Halbmond und die Barbarei. Aber ſie hat die Völker der Zukunft erobert, das Abendland Europa's und die Länder im Weſten. Sie hat viele Angriffe erfahren. Aber ſie iſt, wie Theodor Beza ſagt, der Ambos auf dem ſich noch alle Hämmer zerſchlugen. Der Sturm der Mauren im Süden hat ſich an ihr gebrochen, die Horden der Hunnen und Mongolen im Oſten haben ſich ihr endlich gebeugt oder ſind vor ihr gewichen. Die Schandthaten ihrer Vertreter ſchienen ſie zerſtören zu müſſen; aber ſie iſt mächtiger geweſen als die Sünden und Laſter ihrer unwürdigen Repräſentanten. Der Geiſt der Verneinung hat ſie bekämpft und ſchien ſiegreich zu ſein; aber ſie hat auch die Stürme des Unglaubens abgeſchlagen. Man hat ſie oftmals todtgeſagt; aber ſiehe, ſie lebt. Schon vor 1400 Jahren, zur Zeit Auguſtins, glaubte man ſie ſei im Sterben, aber ſie lebt noch heute.[2] Zur Zeit Voltaire's und Friedrichs II. hat man auf ihren Tod gewartet. Aber wenn man Voltaire's Namen nicht mehr nennen wird, wird ſie noch ſein. Am Anfang warf man ihr ihre Jugend vor, jetzt ihr Alter;[3] aber ſie hat eine ewige Jugend. Sie ſcheint bei Seite geſchoben durch den Fortſchritt des Geiſtes der die Welt durchzieht. Aber wenn die ſtaunenswerthen Fortſchritte unſres Jahrhunderts die Erde zu einer großen Stadt des Menſchengeſchlechtes gemacht haben werden, wird man ſehen daß man damit nur der Kirche ihre Stätte bereitet hat. „Wunderbar, unvergleichlich, ja wahrhaft göttlich iſt es — ruft Pascal aus — daß dieſe Kirche, die immer bekämpft worden, immer gedauert hat.“[4] Und wunderbar, dieſes Faktum hat Chriſtus vorausgeſagt: die Pforten der Hölle ſollen ſie nicht überwältigen (Matth. 16, 18).

Die Kirche iſt eine Thatſache, und was für eine Thatſache!

Dieß wenigstens müssen Alle anerkennen: von allen Institutionen der Erde ist sie die ehrwürdigste. Man soll wenigstens Achtung vor ihr haben.

Und doch herrscht gegenwärtig in weiten Kreisen eine Antipathie gegen die Kirche. Man gesteht es vielleicht nicht immer ein, aber sie ist da. Sie kleidet sich vielleicht in das Gewand des äußeren Respekts, allein dahinter verbirgt sich die vollkommenste Gleichgiltigkeit; die Seele der Gleichgiltigkeit aber ist die Abneigung. Man hüllt vielleicht die Abneigung gegen die Kirche in das vorgebliche Interesse für das Christenthum. Aber das ist Täuschung, wenn es nicht Heuchelei ist. Denn die Kirche ist der Leib des Christenthums und das Christenthum seine Seele. Man kann nicht das Christenthum wollen, wenn man nicht die Kirche will.

Was hat man gegen die Kirche? Man wirft ihr vor, sie sei gleichgiltig und abgeschlossen gegen die weltlichen Interessen und den Fortschritt des Geistes. Allerdings, sie dient nicht der Pflege der weltlichen Interessen, und sie arbeitet nicht direkt am Fortschritt des natürlichen Geisteslebens der Menschheit. Aber das ist auch nicht ihre Aufgabe. Und ich dächte, man sollte sich im wahren Interesse der Menschheit freuen, daß es noch eine Gemeinschaft auf Erden gibt, welche einen andern Beruf hat als den Aufgaben des natürlichen Lebens zu dienen, und welche eine stete Erinnerung daran ist, daß es noch etwas Höheres gibt als dieses zeitliche Leben, und daß über allen Fortschritten des menschlichen Geistes das Leben der Seele in Gott und in der Welt der Ewigkeit steht. Aber ist die Kirche darum eine Feindin der Aufgaben des natürlichen Lebens, weil die Pflege derselben nicht ihr unmittelbarer Beruf ist? Ist nicht die Religion die Trägerin der Zivilisation zu allen Zeiten gewesen? Es sind besonders französische Gelehrte der neueren Zeit, welche sich zur Aufgabe gestellt haben den Zusammenhang nachzuweisen, in welchem die Fortschritte der bürgerlichen Gesellschaft mit der Religion stehen.[5] Nicht bloß indem sie den Geist der Liebe in die Welt brachte und den Dienst an den Unglücklichen

als den schönsten Gottesdienst bezeichnete.[6] Sie hat auch durch den Geist der Milde die Strenge des Rechts ermäßigt, und das Glück der Gesellschaft auf das Wohlwollen gegründet. Sie ist den Völkern auf ihren Wanderungen durch die Jahrhunderte, wie Edgar Quinet sagt, als die Feuersäule vorangegangen. Und alle Errungenschaften der modernen Bildung wurzeln in unsrem Glauben und unsrer Gottesidee. Was der Heide Plutarch sagt: „eher könntet ihr eine Stadt in den Lüften erbauen als einem Staat ohne Religion Bestand geben“[7] — es gilt auch für uns. Wer aber von der Religion spricht, der spricht von der Kirche; denn die Kirche ist die Organisation der Religion. Und die Geschichte bestätigt es daß die Kirche das mächtigste Kulturprinzip der christlichen Menschheit war.

Man denke sich einmal die Kirche weg aus der Welt. Man predigt es uns ja: der Staat der Zukunft wird ohne Kirche und Religion sein.[8] Nun wohl, denken wir uns einmal die Kirche weg — es ist uns unmöglich die Kirche nicht zu denken, sie ist zu enge mit unserm ganzen nicht bloß äußeren sondern auch inneren Leben verflochten, als daß wir es uns auch nur vorstellen könnten sie wäre nicht; aber versuchen wir sie uns wegzudenken — was wäre die Folge? Das wäre noch das Geringere, daß dem Volke das edelste geistige Bildungsmittel verloren ginge. Denn man täusche sich nicht: seine edelste Bildung holt sich unser Volk aus der Kirche. Von ihr aus wird der Geist mit den höchsten Gedanken, mit den großartigsten Bildern, mit der reinsten Poesie, mit den erhabensten Anschauungen der Kunst genährt. Es wäre ein unwiederbringlicher Verlust den unser Volk an seinem ganzen Geistesleben erleiden würde. Und man denke nicht, das träfe nur die niedrigeren Stände und die Massen des Volks. Wir wissen es gar nicht, mit wie viel tausend Fäden unser ganzes Geistesleben mit der Kirche verflochten ist und von ihr abhängt. Wie man einen Besitz in der Regel erst schätzen lernt, wenn man ihn verloren hat, so würde es uns auch damit ergehen. Aber das wäre noch das Geringere. Ueber dem Geistesleben steht noch die

Welt der Sittlichkeit. Wohlan, man reiße die Kirchen ein, welche so viel kostbaren Platz in den Städten einnehmen, der besser zu verwerthen wäre. Was wäre die Folge? Es gehört nicht viel Nachdenken dazu um sich zu sagen, daß man bald für jedes weggerissene Kirchengebäude ein Zuchthaus bauen dürfte. Denn jede Kirche bildet einen Herd, von welchem eine sittliche Lebensströmung auf ihre Umgebung ausgeht. Wären sie nicht mehr, diese Kirchen, so würden wir es bald merken daß aus unsrem Leben eine sittliche Macht verschwunden ist. Denn mächtiger als die materiellen Mächte des Lebens sind die geistigen und moralischen Mächte. Wer auch nur mit dem Weltverstand die Dinge betrachtet, muß sagen: die Kirche ist ein nothwendiges Moralinstitut, das durch nichts Anderes ersetzt werden kann. Es ist die kurzsichtigste Sparsamkeit hier sparen zu wollen. Aber Alle welche die Kirche wahrhaft kennen, wissen daß sie noch etwas Anderes ist: die Verkündigerin der Gnade Gottes, die Spenderin des göttlichen Trostes, die Beratherin der Irrenden, die Trösterin der Betrübten, die Quelle höherer sittlicher Kraft, ein Segen den Lebenden, ein Segen im Tod. Woher also diese weitverbreitete Antipathie gegen die Kirche?

Man wirft ihr Intoleranz vor. Toleranz ist der Triumph der modernen Zeit, und die Kirche — so sagt man — versündigt sich an diesem Fortschritt der Humanität; denn sie läßt nichts Anderes als Wahrheit gelten als nur ihre Lehre; sie erklärt ihre Verkündigung für die allein seligmachende; so spricht sie allen andern die nicht mit ihr übereinstimmen die Seligkeit ab; sie ist verdammungssüchtig. So sagt man. Ist sie das? Welches ist ihre Predigt und welches ist ihr Verhalten? Ihre Predigt ist die allgemeine Gnade Gottes in Christo Jesu, die nicht verdammen sondern selig machen will. Und ihr Thun ist, daß sie nicht müde wird dieß zu verkündigen in allen möglichen Formen und allen Menschen nahe zu bringen, damit sie sich von der Gnade Gottes retten lassen und selig werden. Und nicht genug daß sie in ihren eigenen Grenzen dieß Wort von der Gnade verkündigt und dieß Werk der Seelenrettung treibt —:

wo Leben in der Kirche ist, da ist auch die Arbeit der Mission, welche weit über die Grenzen der Kirche hinaus zu jenen Aermsten unter den Armen, zu den Heiden die Botschaft von der Vaterliebe Gottes trägt die in Jesu Christo sich geoffenbart hat. Ihr Beruf und ihre Arbeit kennt keine Grenzen der Völker und der Sprachen. Man sage aufrichtig: ist das die Art eines verdammungssüchtigen Geistes, oder ist es der Geist der Erbarmung der sich hierin offenbart?

Aber — sagt man — sie ist doch intolerant, die Kirche, denn sie läßt nur sich gelten als die Inhaberin der Wahrheit und nur ihre Lehre als den Weg des Heils. Wenn das Intoleranz ist, dann ist die Wahrheit ihrer Natur nach intolerant d. h. ausschließlich, denn jede Wahrheit ist die Verneinung des entgegenstehenden Irrthums, und der die absolute Wahrheit ist, d. i. Gott, spricht: Ich will meine Ehre keinem Andern geben noch meinen Ruhm den Götzen. Wenn Christus das Recht hatte zu sagen: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6), dann hatten auch die Apostel das Recht zu sagen: daß in keinem Andern das Heil sei (Ap.-Gesch. 4, 12). Und wenn die Kirche die Verkündigerin der Wahrheit von Jesu Christo ist, so muß sie auch so reden. So gut Christus von sich sagte: Niemand kommt zum Vater denn durch mich (Joh. 14, 6), so gut muß die Kirche von ihm d. h. von dem Glauben an Christum, den sie predigt, sagen: Niemand kommt zum Vater denn durch ihn. D. h. sie muß die Ausschließlichkeit ihrer Wahrheit behaupten, oder sie leugnet ihre eigene Wahrheit.

Machen wir uns doch die Sache klar um die es sich handelt! Würde die Kirche das alleinige Recht in der Welt des bürgerlichen Lebens für sich fordern, dann hätte man ein Recht ihr Intoleranz vorzuwerfen. Aber wenn sie sich die ausschließliche Wahrheit in der Welt des Glaubens zuschreibt, in der Frage der Seligkeit der Seelen, so muß sie thun was sie nicht lassen kann, so lange sie noch an sich selbst glaubt. Wenn sie aber an sich selbst nicht mehr glaubt, was hat sie dann noch für ein Recht zu existiren?[9]

Wir rühmen uns der Gewissensfreiheit. Aber wem verdanken wir die Gewissensfreiheit? Ihre ersten Prediger waren die ersten Vertheidiger des Christenthums. Das Heidenthum endigte mit dem Fanatismus und mit dem Zweifel. Das Christenthum hat seinen Fanatismus erfahren. Denn man versagte ihm das Recht der Existenz: „es ist euch nicht erlaubt zu sein“ (non licet esse vos) — das war der Wahlspruch im Kampf gegen das junge Christenthum.[10] Und mit dieser Intoleranz des Fanatismus schloß der Zweifel einen Bund. Denn der Zweifel kann keinen Anspruch einer absoluten Wahrheit gelten lassen. Der philosophische Zweifel der heidnischen Welt konnte es nicht vertragen, daß das unphilosophische Christenthum sich für die höchste Wahrheit erklärte; diese Ausschließlichkeit der Wahrheit beantwortete der intolerante Zweifel mit der Verfolgung. Christus sagt: ich bin die Wahrheit, und Pilatus fragt: was ist Wahrheit? Dort ist die Ausschließlichkeit, und hier ist der Zweifel. Aber wo ist die Verfolgung — bei Christus oder bei Pilatus? Es ist ein Irrthum, wenn auch ein weit verbreiteter, daß der Glaube an die Wahrheit intolerant mache, während der Zweifel tolerant sei.[11] Ich gestehe es zu: die Religion hat oftmals der Intoleranz zum Vorwand gedient. Nicht bloß falsche Freunde, ihre eigenen Diener haben im Namen der Religion und Kirche Akte der Verfolgung und der Grausamkeit verübt. Aber was kann die Religion dafür, daß sie mißbraucht wird? Hebt der Mißbrauch den rechten Gebrauch auf? Man sagt: im Namen der Religion entstehen Verfolgungen; man beseitige die Religion, so werden die Verfolgungen aufhören. Wollen wir nicht fortfahren in dieser Rede und sagen: durch das Feuer entstehen Feuersbrünste: man schaffe das Feuer ab, so werden die Feuersbrünste aufhören? — Gewiß, aber die Menschen werden erfrieren.[12]

Wenn die Wahrheit ein Gut ist, so muß sie sich behaupten gegen den Irrthum. Wollte sie den Irrthum als gleichberechtigt behandeln, so gäbe es keine Gewißheit mehr. Alles für gleich wahr erklären heißt Alles für unwahr erklären und nichts

für gewiß. Aber das wäre nicht Liebe sondern Grausamkeit. Denn wir haben die Wahrheit nöthig und brauchen Gewißheit. Wir sind die Wahrheit uns selbst schuldig und sind sie den Andern schuldig. Man macht das Recht seiner Ueberzeugung nur dann nicht geltend, wenn man keine hat. Wer aber eine Ueberzeugung hat, der ist ihrer Wahrheit gewiß. Und wer ihrer Wahrheit gewiß ist, der muß den Widerspruch verneinen. Wem der Widerspruch ebenso viel gilt wie seine eigene Meinung, der ist gleichgiltig gegen die Wahrheit. Gegen die Wahrheit aber gleichgiltig sein ist nicht eine Tugend sondern ein Laster. Und der Skepticismus ist nicht eine Stärke des Geistes sondern eine Schwäche. Vor lauter Zweifeln zu keiner Gewißheit kommen ist das Zeichen eines heruntergekommenen Geschlechts. Die alte Welt endigte mit dem Skepticismus und sie ist daran zu Grunde gegangen. Das Christenthum begann mit der Gewißheit und hat dadurch gesiegt. Aus Zweifel tolerant sein ist nicht eine Höhe des Geistes, sondern ein Zeichen des Sinkens und ein Vorbote des Untergangs. Und wollten wir es wirklich für gleichgiltig erklären ob wir Christen sind oder nicht — warum sind wir dann Christen? Wenn wir Alles sein können, dann sind wir nichts. Also, so lange die Kirche an sich selbst glaubt, muß ihre Verkündigung ausschließlich sein. Wenn sie aber nicht mehr an sich selbst glaubt, wie will sie von den Anderen Glauben fordern? Und wagt sie das nicht mehr, wozu ist sie dann überhaupt noch?

Allerdings, sagt man, wozu ist sie überhaupt noch? Die Kirche ist überflüssig. Die Geschichte der Kirche ist der Prozeß ihrer Auflösung. Es hat Alles seine Zeit. Auch die christliche Kirche hat ihre Zeit. Und die Zeichen der Zeit verkündigen uns, daß die Zeit der Kirche zu Ende geht. Wohl, so hat man schon oftmals gesagt und sie hat ihre Todesanzeige überlebt. Und wenn man jetzt diese Ankündigung erneuert, so sieht es nicht darnach aus, als wollte die Kirche diesen Propheten den Gefallen thun wirklich zu sterben.

Aber vielleicht trennt man das Christenthum von der Kirche

und sagt: das Christenthum soll nicht aufhören, aber es soll aufhören in der Gestalt der Kirche zu existiren. Aber in welcher Gestalt soll die Religion dann existiren? Soll sie Sache des Staates sein? Aber der Staat gehört einem ganz andern Gebiete des Lebens an. Der Staat handhabt das Recht, die Kirche verkündigt die göttliche Gnade. Der Staat dient dem zeitlichen Leben, die Kirche dient dem ewigen Leben und der Seligkeit der Seelen. Jedes Gebiet des geistigen Lebens fordert auch seinen entsprechenden Organismus. Der Staat kann nicht der Organismus der Kirche sein.

Oder will man die Religion in das Herz verweisen und in das Privatleben des Einzelnen?

Wohl, die Religion hat ihre innerste Heimat im Herzen des Einzelnen. Aber wir sind nicht zur Einsamkeit geschaffen sondern zur Gemeinschaft. Man mag zu Zeiten aus der Zerstreuung des Lebens oder aus der Verderbniß der Gesellschaft in die Einsamkeit flüchten; aber man hält es darin nicht für immer aus, und wir sollen es auch nicht. Wir sind zur Gemeinschaft geschaffen. Die Geister suchen sich, die Seelen verbinden sich, das gleiche religiöse Leben in den Verschiedenen schließt sich zur Gemeinschaft des religiösen Lebens zusammen. Das ist ein Gesetz unsres Wesens und eine Forderung des irdischen Daseins. Die Kirche aber ist die Gemeinschaft des religiösen Lebens. So lange daher dieses nicht überflüssig ist, d. h. niemals, so lange ist auch die Kirche nicht überflüssig.

Wir haben die Thatsache der Kirche und ihre Berechtigung betrachtet. Betrachten wir ihr Wesen!

Die Kirche ist die Gemeinschaft des religiösen Lebens. Aber sie ist nicht bloß eine menschliche Gesellschaft, sie ist mehr. Sie ist eine Schöpfung Gottes, sie ist ein Werk des heiligen Geistes.

Der Geburtstag der Kirche ist der Tag der Pfingsten. Pfingsten aber ist das Fest des heiligen Geistes. Die Apostelgeschichte erzählt uns die Stiftung der Kirche, indem sie uns die Sendung des Geistes in die Herzen der Jünger erzählt.

Sie kennen Alle den Bericht der Apostelgeschichte (Kap. 2). Der heilige Geist — das ist die Meinung jenes Berichts — hat die Herzen der Jünger inwendig erneuert und hat sie ausgerüstet zum Dienst am Worte. Dadurch ist er die Macht ihres neuen Lebens und das innere Band ihrer Gemeinschaft geworden. So ist die Kirche entstanden — als eine Schöpfung Gottes, als ein Werk seines Geistes. Was lernen wir daraus? Was die Kirche zur Kirche macht, das sind nicht äußere Formen und Sitten, sondern das ist der heilige Geist. Er ist die Seele die sie erfüllt und belebt und alle einzelnen Glieder zur Einheit des Lebens verbindet.

Zwar äußerlich angesehen besteht die Kirche aus schwachen und sündigen Menschen. Aber das was erscheint ist nicht das Wesen der Kirche. Ihr Wesen ist geistiger Art. Die erste Kirche bestand aus Fischern und Zöllnern, aus Ungelehrten und Ungebildeten, und ihr erstes Wachsthum war meist nur aus den unteren Ständen. Nicht viel Weise, nicht viel Gewaltige — sagt der Apostel (1 Kor. 1, 26).[13] Und doch, wie bald hat diese ärmliche Schaar mit ihrer thörichten Predigt vom Kreuze die Welt erobert! Es ist ein Widerspruch zwischen Mittel und Zweck, ähnlich wie es bei Jesu Christo war, der das verachtete Nazareth zu seiner Heimat und doch die ganze Welt zu seinem Erbe hatte. Aber was die Augen sehen ist noch nicht das Wesen der Sache. Wir glauben an Jesum Christum d. h. wir halten uns nicht an das Sichtbare sondern an das Unsichtbare, wir erfassen im Geiste sein verborgenes Wesen und wissen darin seine Wahrheit. Wir glauben eine heilige christliche Kirche d. h. wir halten nicht das was unsre Augen sehen für das Wesen der Kirche, sondern ihr inneres verborgenes Wesen ist ihre Wahrheit.[14] Was aber ihr Wesen ausmacht, was die Kirche zur Kirche macht, das ist der heilige Geist. Dieser hat die Jünger ihres Glaubens gewiß und froh und sie zur Einen Gemeinde Jesu Christi gemacht, deren Glieder in Glaube und Liebe mit ihrem Haupte im Himmel und untereinander auf Erden verbunden sind.

Es ist eine Forderung der Humanität geworden, in jedem Menschen einen Bruder zu sehen. Aber es ist nicht genug den Gedanken der Brudergemeinschaft zu haben, ohne die Thatsache derselben. Dieses Bedürfniß hat von jeher Gemeinschaften hervorgerufen welche über die Grenzen des bürgerlichen und staatlichen Gemeinwesens hinausgingen. Der Pythagoreische Freundschaftskreis, oder die Gemeinden welche sich um die Mysterien sammelten in der alten Welt und ähnliche Genossenschaften mannigfaltiger Art die sich bildeten — sie sind ein Ausdruck jenes Gemeinschaftsbedürfnisses das den Menschen zum Menschen zieht. Wir mögen in ihnen wohl Ahnungen der Alle umfassenden Gemeinschaft der Kirche sehen. Der Buddhismus aber mit seinem großen Grundgedanken, daß wir im Andern nicht das Glied des einzelnen Standes sondern den Menschen als Menschen sehen und anerkennen sollen, diese einzige ältere Religion des Orients, welche förmlich Propaganda machte — ist er nicht ein Schattenbild, wenn auch ein verzerrtes, dessen was die Kirche will und leistet?[15] Und selbst die Systeme und Gebilde des Sozialismus, wie sie unsre Zeit erzeugt hat, auch diese „Karikaturen des Heiligen" sind ein Zeugniß für jenes Bedürfniß. Es genügt nicht die bloße Idee der menschlichen Brudergemeinschaft, man fordert ihre Thatsache. Die Versuche der Menschen sie herzustellen sind lauter Weissagungen ihrer Verwirklichung. Die Kirche ist diese Thatsache. In ihr stehen alle Menschen gleich. Denn sie stellt alle Gott gegenüber. Da hören alle Unterschiede auf. Man nehme die Kirche aus der Welt weg, und man wirft die Welt in die Gegensätze der Völker zurück, welche das Christenthum vorgefunden aber überwunden hat durch die große Organisation der Gleichheit und Brüderlichkeit welche wir Kirche nennen.[16] Die Kirche ist die große Anstalt der Einheit des Geistes. Wenn man durch die Welt wandert, stößt man auf lauter Verschiedenheit. Was hier als Recht gilt, hat dort keine Geltung, und was man hier für Wahrheit hält, verwirft man an einem andern Ort als Irrthum. Der Raum scheidet auch die Geister, und Gedanken wechseln nach den Entfernungen.

Die Zonen der Erde sind auch Scheidewände des geistigen Lebens, und der Wechsel der Zeiten ist ein Wechsel auch der Gedanken.[17] Die Kirche ist es welche die verschiedenen Geister aus allen Zonen und Zeiten zu Einem Gedanken und in Einer Wahrheit verbindet. Man nehme sie weg aus der Welt — und man zerschneidet das Band geistiger Einheit auf Erden, für welches es kein zweites gibt. Zwar sie gehört auch der Geschichte an und ist dem Wechsel unterworfen; aber hinter allem Wechsel steht doch die verborgene Einheit des Einen Geistes der Alle erfüllt, der Einen Wahrheit die Alle vertreten und die sich auch nach den Zeiten des Sinkens immer wieder erneut und verjüngt.[18] Darin liegt ihre innere Einheit bei allem Wechsel der Erscheinung. Wo Christen sind, wo sich Glieder der Kirche finden, da haben sie ein weites Gebiet von Gedanken und Anschauungen mit einander gemein und begegnen sich in einer Welt gleicher Gefühle und Empfindungen. So ist die Kirche ein Band der geistigen Einheit unter den Menschen, das die Welt zusammenhält wie die Seele die Glieder des Leibes.

Wer die Geschicke der Welt auch nur vom Gesichtspunkt der Kulturaufgabe der Menschheit betrachtet, wird bekennen müssen, daß die Kirche schon durch diese Organisation der geistigen Einheit der Menschheit ein unendlicher Segen und eine Nothwendigkeit unseres Geschlechts ist.

Aber dieser Beruf der Kirche ruht auf ihrem religiösen Beruf. Sie ist die Einheit des Geistes nur weil sie die Einheit des Glaubens ist. Hörte sie auf dieses zu sein, sie würde auch jenen Beruf nicht mehr erfüllen können. So viele Veränderungen die Kirche auch im Lauf der Zeiten erfahren hat, im Jahrhundert der Apostel und im Zeitalter der Katakomben, wie in den Tagen ihrer Weltherrschaft oder in der Periode des Protestantismus — im Wesentlichen ist ihr Glaube stets derselbe und ihr Kultus stets der gleiche. Ihr Glaube ist der Glaube an den dreieinigen Gott. Von den Tagen ihrer Gründung an bis auf unsere Tage sprechen alle Christen, wie sie auch heißen mögen, wie ihre Gedanken auch sonst sich unter-

ſcheiden mögen, wenn ſie ihren Glauben bekennen ſollen, aus Einem Munde und in Einem Sinne: ich glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geiſt. Sie Alle rühmen die Gnade Gottes, ſie Alle bekennen den Heiland Jeſum Chriſtum, ſie Alle verehren den Gekreuzigten. Sein Name iſt der Mittelpunkt ihres Gottesdienſtes, ſein Lob iſt die Seele ihrer Andacht. Ihn beſingen die Lieder und ſelbſt die Steine reden von Ihm. So viel auch die Chriſten und die Kirchen in Streit und Hader mit einander ſtehen mögen — hinter allem Streit der Gedanken ſteht doch dieſe weſentliche Einheit des Glaubens; und Einen Ort gibt es, da finden ſich alle Chriſten im Geiſt zuſammen: das iſt das Kreuz. Hierin beſteht die geiſtige Einheit der Kirche.

Aber die Kirche iſt nicht bloß jene verborgene Gemeinſchaft der Seelen, welche wir die unſichtbare Kirche nennen — die Geſammtheit aller Kinder Gottes aller Zeiten und Orte. Die Kirche hat auch einen beſtimmten Beruf in der Welt und ſoll, um ihn zu erfüllen, öffentlich heraustreten im Wort der Berufung und Sammlung. „Ihr ſollt meine Zeugen ſein“ — mit dieſem Auftrag entſandte der Herr der Kirche ſeine Jünger in die Welt, die Völker zu ihm zu rufen und in ſeine Gemeinde zu ſammeln. Sie ſoll die Verkündigerin des Heils, die Botin der Wahrheit, die Lehrerin der Völker ſein. Die Gnade und Wahrheit die in Jeſu Chriſto perſönlich erſchienen iſt und in ihr ſelbſt eine Stätte auf Erden ſich bereitet hat, die ſoll ſie auf ihre Lippen nehmen und zum Bekenntniß ihres Mundes machen und zur Verkündigung ihrer Diener, wodurch ſie die Völker auf den Weg der Seligkeit weiſt und führt. Je nun nachdem ſie dieſen ihren Beruf verſteht und ausrichtet, ſcheidet ſich die Kirche auf Erden in die verſchiedenen Kirchen.

Laſſen Sie mich von dem großen Gegenſatz der Kirche ſprechen, den man mit dem Namen des Katholicismus und Proteſtantismus zu bezeichnen pflegt.

Daß in der Kirche Verſchiedenheiten herrſchen, iſt nicht wider ihr Weſen ſondern naturgemäß. Einheit, aber nicht Einerleiheit

gehört zu ihrem Weſen. Die Verkündigung des Evangeliums am Pfingſttage in den verſchiedenen Sprachen durch die Apoſtel bedeutet, daß die Kirche zur Völkerkirche werden und zu einem jeden Volk in ſeiner Sprache reden und in ſeine Art des Geiſtes eingehen ſoll. Anders ſollte ſich die Kirche bei den Völkern des Südens, anders bei den Völkern des Nordens geſtalten; anders im Orient, der Welt des Beharrens, anders im Abendland, dieſem Träger der geſchichtlichen Bewegung. Aber das ſind nur Unterſchiede, nicht Gegenſätze: das iſt nur die Mannigfaltigkeit der Einheit, nicht die Trennung. Die Trennung der Kirche nach der Verſchiedenheit des Glaubens und des Bekenntniſſes hat nicht natürliche Gründe ſondern ſittliche. Es iſt das verſchiedene Maß des Gehorſams gegen das Wort Gottes welches dieſe Gegenſätze hervorgerufen hat.

Um den Unterſchied der römiſchen und der evangeliſchen Kirche zu erklären, reicht es nicht aus an den Unterſchied des Nordens und des Südens, der germaniſchen und der romaniſchen Welt zu erinnern. Das gibt dem Chriſtenthum und ſeiner kirchlichen Erſcheinung verſchiedene Form und Farbe, aber nicht verſchiedenen Glauben. Der Süden hat ebenſo den bildloſen Gottesdienſt der reformirten Kirche erzeugt, wie den bilderreichen der römiſchen. Und wenn Italien vom Papſt abfiele, würde dieſer immer noch in Deutſchland ſeine Getreuen haben. Der Unterſchied des römiſchen und des evangeliſchen Chriſtenthums liegt tiefer als in den Verſchiedenheiten der nationalen Art.

Worin beſteht er?

Es iſt ein Unterſchied der geſammten Geiſtesrichtung. Aber dieſe wurzelt in einem Unterſchied der religiöſen Anſchauung.

Man bezeichnet den Unterſchied der Geiſtesrichtung etwa als den Unterſchied zwiſchen Autorität und Freiheit.[19] Der Katholicismus repräſentirt die Autorität, der Proteſtantismus repräſentirt die Freiheit; jener vertritt die Legitimität, dieſer das Recht der geſchichtlichen Bewegung. Jener — ſo lautet dann etwa die proteſtantiſche Polemik — iſt die Stabilität; dieſer —

ſo wiederholt immer wieder die römiſche Polemik — iſt der Geiſt der Revolution; obgleich die Revolution von jeher in den romaniſchen Ländern ihren Sitz hatte.

Wohl, Rom vertritt die Autorität, wir vertreten das Prinzip der Freiheit und der Kritik. Und die Geſchichte vollzieht ſich durch das Zuſammenwirken dieſer beiden großen Mächte aller geſchichtlichen Bewegung. Aber auch bei uns übt die Autorität ihre Macht. Die Maſſen folgen ſtets der Autorität. Und wir Alle, wie Vieles nehmen wir ſtets auf Autorität hin! Das Meiſte wird geglaubt, weil es Andere geglaubt haben. Allerdings, wir fordern die Kritik, und es mag wahr ſein was man ſagt: daß ein proteſtantiſcher Geiſt durch die Welt geht; der Geiſt der Kritik hat das Uebergewicht in der Gegenwart. Aber man lebt nicht bloß von der Kritik. Die Speiſe des Geiſtes iſt die Wahrheit. Und die Aufgabe der Kritik iſt die Wahrheit feſtzuſtellen. Was aber Wahrheit iſt nimmt Autorität für ſich in Anſpruch. Wir verwerfen die Autorität nicht; wir fordern nur die Autorität der Wahrheit. Die höchſte Autorität aber gebührt der göttlichen Wahrheit. Und ſie iſt es welche der evangeliſche Proteſtantismus zu ſeinem Bekenntniß gemacht hat. Der Proteſtantismus iſt nicht bloß eine Methode, ſondern auch ein Inhalt. Sein Inhalt iſt die göttliche Wahrheit. Und dieſe Wahrheit iſt die Gnade Gottes in Chriſto. Hierin liegt der Unterſchied den wir ſuchen.

Katholicismus und Proteſtantismus — wie man ſie nennt — ſind nicht bloß allgemeine Geiſtesrichtungen, ſondern vor Allem religiöſe Mächte, verſchiedene Auffaſſungen des Chriſtenthums.

Welches iſt das Syſtem des römiſchen Katholicismus? Ich will verſuchen, es mit aller Objektivität die mir möglich iſt darzuſtellen.[20] Sein Gedankengang iſt dieſer.

Das oberſte Bedürfniß des Menſchen iſt Wahrheit. Ich muß der Wahrheit gewiß werden können. In dem Streite der Meinungen bin ich eine Beute der troſtloſen Ungewißheit über das was Wahrheit ſei, was Irrthum, wenn mir die Wahrheit nicht kann gewiß gemacht werden. Wie ſoll ſie mir gewiß

werden? Der Eine ſagt ſo, der Andere anders. Wo ſoll ich mir ſicheren Beſcheid holen? Die Inhaberin der Wahrheit iſt die Kirche. Dieſe muß ich hören. Dieſe muß es wiſſen was Wahrheit ſei. Da Chriſtus der Welt die Wahrheit bringen wollte, hat er zugleich die Kirche gewollt, welche die Wahrheit beſitzen und mittheilen und welche ſie den Einzelnen garantiren ſoll. Wenn ſie mir aber die Wahrheit garantiren ſoll, ſo muß ſie ſo beſchaffen ſein daß ſie mir dieſelbe garantiren kann. Wenn ich die Kirche fragen und hören ſoll, ſo muß ich ſie fragen und hören können. Ich muß wiſſen, wo die Kirche iſt; ich muß ſie finden, ich muß ſie ſehen und hören, ich muß ihre Antwort mit unzweideutiger Gewißheit vernehmen können. Alſo kann die Kirche nicht etwas Unſichtbares ſein, das nicht zu faſſen und zu greifen iſt; ſie muß eine ſichtbare und greifbare Anſtalt ſein, die zu mir reden, die ich hören kann. Sie muß ihre berechtigten Organe haben, an die ich mich wenden kann, die zu mir reden können. Sie muß ein gegliederter Organismus, ſie muß eine Hierarchie ſein; ſie muß ein richterliches Tribunal haben, das über Streitfragen und Zweifel entſcheiden kann; ſie muß eine oberſte Spitze haben, einen höchſten Mund der Kirche. Wenn ich aber Sicherheit haben ſoll, daß das Wahrheit iſt was die Kirche redet, ſo muß ſie unfehlbar ſein; ſie muß den Geiſt der Wahrheit in ſich tragen; ſie muß von ihm erleuchtet, von ihm inſpirirt ſein. Der heilige Geiſt iſt unfehlbar: er macht auch die Kirche unfehlbar. Wäre ſie das nicht, ſo irrte ich ſtets auf dem Meer der troſtloſen Ungewißheit. Nicht aber in allen ihren Gliedern iſt die Kirche inſpirirt und unfehlbar; nur in ihren Organen muß ſie es ſein, in ihrem oberſten Tribunal; der Mund der Kirche muß Wahrheit reden. Was die Kirche in ihrer oberſten Repräſentation redet, das redet der heilige Geiſt. Will ich wiſſen was Wahrheit ſei, ſo brauche ich alſo nur zu wiſſen was kirchlich legitim ſei. Iſt ein kirchliches Konzil geſetzmäßig berufen, hat es ſeine Beſchlüſſe geſetzmäßig gefaßt, ſind ſeine Beſchlüſſe von der oberſten Spitze, vom Papſte beſtätigt, hat der Papſt mit päpſtlicher Machtvollkommenheit

entſchieden — dann iſt die Entſcheidung Wahrheit und aus dem heiligen Geiſt geredet. Dem gegenüber gilt keine ſubjektive Kritik, ſondern nur Gehorſam. Die oberſte Pflicht des Chriſten iſt der Gehorſam gegen die kirchliche Autorität, die größte Sünde des Chriſten iſt der Ungehorſam gegen die Autorität der Kirche. Das iſt die Haupt- und Grundſünde: etwas beſſer wiſſen zu wollen als die Kirche. Es gibt kein Recht des Einzelnen gegen die Kirche, kein Recht der Einzelvernunft, des Einzelgewiſſens. Es gibt keine chriſtliche Selbſtändigkeit gegenüber der Kirche, keine ſelbſtändige Gewißheit der Wahrheit, keine ſelbſtändige Gewißheit des Gnadenſtandes, keine ſelbſtändige Berufung auf die Schrift; ſondern jeder Chriſt bleibt mit ſeinem Glauben und ſeinem Leben, mit ſeiner religiöſen Gewißheit und ſeinem Schriftverſtändniß ſtets abhängig von der Kirche, von der Kirche des Biſchofs in Rom.

Das iſt das Syſtem des römiſchen Katholicismus.

Wir müſſen ſagen: es iſt Logik darin und Konſequenz. Und Viele haben ſich in den Schlingen dieſer Logik gefangen. Und die Wirklichkeit dieſes Syſtems ſelbſt, die römiſche Kirche — wer könnte es leugnen, daß es der großartigſte Bau iſt den je der menſchliche Geiſt errichtet hat? Von der breiteſten Unterlage aus ſteigt er auf den Stufen des Epiſkopats hinauf bis zur oberſten Spitze, dem Biſchof in Rom, dem Knecht der Knechte Gottes, dem Stellvertreter Jeſu Chriſti, dem Vicegott, dem Untergott — wie man ihn genannt hat.[21]

Von Alters her iſt Rom gewohnt die Völker zu beherrſchen. Tu regere imperio populos Romane memento, dieß Wort des alten römiſchen Dichters ſpricht das römiſche Bewußtſein noch von heute aus.[22] Von ſeiner vorigen Größe zwar reden nur noch die Trümmer des Forums und die Ruinen ſeiner Kaiſerpaläſte zu uns; aber es hat ſeine Weltherrſchaft in chriſtlichem Gewande erneuert. An die Stelle des römiſchen Reichs iſt die römiſche Kirche getreten. Sie hat den Herrſchergeiſt und das Herrſchergeſchick von der alten Roma geerbt und zu den weltlichen Mitteln der Herrſchaft die geiſtlichen gefügt. Der Kreis

ihrer Macht umfaßt nicht bloß die Völker, sie beherrscht auch die Verhältnisse des Lebens und die Gewissen.

Sie hat manche Wandlungen erlebt und Veränderungen erfahren; aber in ihren Ansprüchen ist sie sich stets gleich geblieben. In seinen Händen, so behauptete der römische Bischof vordem, trägt er das weltliche Schwert wie das geistliche; der Kaiser und alle weltliche Herrschaft trägt es von ihm nur zu Lehen.[23] Zwar er setzt nicht mehr Fürsten ein und ab, und der westphälische Friede und die neue Ordnung der Staaten bestehen trotz seines Protestes, und selbst sein Bann scheint seine Wirkung verloren zu haben; aber seine Ansprüche sind stets die alten. Denn kein Stein darf aus dem festgefügten Bau herausgenommen werden; und sein geistliches Ansehen hat noch lange keine Minderung erlitten. Es war eine Zeit, da schien es unentschieden wer die oberste Gewalt habe, der Papst oder das allgemeine Konzil. Die großen Konzilien des Mittelalters sprachen sich die weitgehendsten Ansprüche zu.[24] Die Konsequenz des Prinzips hat dem Papst die oberste Gewalt zugesprochen, und schon hat er den Anfang gemacht neue Dogmen festzustellen ohne ein Konzil.[25] Der Papst als der alleinige Träger der obersten kirchlichen Gewalt ist der Schlußstein des Systems. Diesen Schlußstein in das Gebäude einzufügen ist Pius IX. vorbehalten gewesen. Das Dogma von der Infallibilität des Papstes ist nur die letzte Konsequenz des Prinzips.[26]

Man muß zugestehen: es herrscht Logik in diesem System und Konsequenz. Aber ob auch Wahrheit? Das müssen wir leugnen.

Es ist meine Aufgabe nicht, hier Polemik zu üben; ich hatte nur das System zu charakterisiren. Ich begnüge mich daher, mit wenigen Worten unsere Abweisung jener Aufstellungen zu begründen.

Das römische System fällt unter das Gericht eines dreifachen Widerspruchs. Es widerspricht ihm die Wirklichkeit, die Geschichte und die Natur der Sache selbst.

Die Wirklichkeit. Denn wenn die römische Kirche sagt, sie

sei die Kirche schlechthin, so halten wir ihr vor Allem die Thatsache entgegen, daß auch außerhalb der Grenzen der Herrschaft Roms der heilige Geist sein Werk und Christus eine Stätte hat, daß also die Kirche Jesu Christi nicht auf ihre Grenzen beschränkt ist.

Die Geschichte sodann. Denn wenn die römische Kirche sagt, sie sei in ihren Organen und vor Allem in ihrem obersten Organe, dem römischen Bischof, inspirirt und was sie sage und setze sei unfehlbar, so halten wir die Thatsache entgegen, daß Konzilien und Päpste geirrt haben, von den Tagen des häretischen Papstes Liberius an, welcher einen Athanasius „die Säule der Rechtgläubigkeit" verdammt hat, und von Honorius an, welcher von einem anerkannt ökumenischen Konzil und von seinen eigenen Nachfolgern auf dem römischen Bischofsstuhl wegen Ketzerei verdammt worden ist,[27] bis herab auf die Zeiten des großen Schisma, in welchem ein Papst den andern und seine Anhängerschaft mit dem Bann belegte, so daß die ganze abendländische Christenheit unter dem Banne lag und Kaiser und Konzil Wandel schaffen mußten, und bis auf Pius IX. und sein Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä im Schoß ihrer Mutter herab, ein Dogma welches nicht bloß die Schrift sondern auch die Tradition gegen sich hat.[28]

Und endlich die Natur der Sache selbst. Denn wenn die römische Kirche sagt, man muß vor Allem des Ortes gewiß sein, an welchem die Wahrheit zu suchen und zu finden ist, um damit dann auch der Wahrheit selbst gewiß zu sein, so halten wir ihr entgegen, daß es uns Gott mit der Erkenntniß und Gewißheit der Wahrheit nicht so leicht hat machen wollen, daß wir nur äußerlich an die richtige Adresse uns zu wenden brauchten um hier die Wahrheit uns geben zu lassen. Die Gewißheit der Wahrheit ist nicht eine Rechtsfrage, sondern eine Gewissensfrage; nicht äußerlich, sondern innerlich muß ich derselben gewiß werden. Die Wahrheit beweist sich nicht durch ihren Ort, sondern nur durch sich selbst. Ich glaube nicht an Jesum Christum weil ich an die Kirche glaube; sondern ich glaube an die Kirche weil ich

an Jesum Christum glaube. Die Gewißheit der Wahrheit ist ein Werk des heiligen Geistes. Dieser aber geht nicht auf den Wegen einer juristischen Logik einher, sondern er antwortet auf die Frage des Gewissens nach dem Heil der Seele.

Von dieser Frage ging die Reformation aus; in ihr hat der ganze Protestantismus seine Wurzeln. Es war das Heilsbedürfniß, die Frage der Seligkeit, die Frage nach der Gewißheit des Heils, welche die Seele des Lebens Luthers und seines Werks, die Macht seiner Wirkung auf die Gemüther, die Kraft des ursprünglichen Protestantismus bildete und stets das Geheimniß seiner Kraft sein wird. Wer einen Protestantismus haben will der nicht in dieser Frage seine Wurzeln hat, der vernichtet seine Wahrheit, der zerstört seine Zukunft.

Man hat von jeher viel Mißbrauch getrieben mit dem Worte Protestantismus.[29] Protestantismus ist nicht bloß eine Negation. Wohl, er ist eine Negation, die Negation der Unwahrheit die sich für göttliche Wahrheit ausgibt, die Negation der menschlichen Autorität die sich an die Stelle der göttlichen setzt; aber diese Negation beruht auf einer Position und hat dieselbe zur Voraussetzung: nämlich die oberste Autorität des Wortes Gottes und seiner Wahrheit in den Sachen des Glaubens und des Heils der Seelen. Der Protestantismus ist nicht bloß das stete Streben und Suchen und Fragen. Wohl, er ist ausgegangen von einer Frage, und Fragen und Suchen gehört zu seinem Wesen. Denn die Wahrheit ist unendlich, und Niemand besitzt sie der sie nicht stets erwirbt. Die Wahrheit ist nicht ein todtes Kapital das man im Schweißtuch nach Hause tragen könnte, sondern sie ist ein lebendiges Gut und ein lebendiger Besitz. Aber der Protestantismus ist nicht bloß das Suchen nach der Wahrheit, sondern auch der Besitz der Wahrheit. Er ist nicht bloß die Frage nach dem Heil der Seele, sondern auch die Antwort auf diese Frage. Denn er ist nicht bloß etwa eine Schule, sondern eine Kirche; nicht bloß eine Gemeinschaft von Forschern und Zweiflern, sondern von Gläubigen. Und die Antwort auf jene Gewissensfrage nach dem Heil der Seele,

aus welcher der Protestantismus, aus welcher die evangelische Kirche geboren ist, ist das Wort des Apostels: glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du selig (Ap.-Gesch. 16, 31). Das war die Erfahrung die Luther machte, daß weder die Werke der Buße, noch der Gehorsam gegen die Kirche, noch irgend etwas Anderes die Sünde wegnehmen und dem Gewissen den Frieden und der Seele die Gewißheit des Heils geben könne, sondern allein der Glaube an Jesum Christum, der unsre Sünde gebüßt und gesühnt und uns mit Gott versöhnt hat. Das allein macht den Christen zum Christen: an Jesum Christum glauben als unsern Heiland und Versöhner, in ihm der Gnade Gottes und der Vergebung der Sünde, auch unsrer Sünden gewiß sein. Dieser Glaube aber ist nicht bloß ein Gedicht der Gedanken, sondern eine That des innersten Menschen und seines Willens, und nicht bloß ein Akt des Verstandes, sondern eine Gemeinschaft des Herzens mit Jesu Christo.

Und das macht nach evangelischer Lehre das Wesen der Kirche. Die Kirche ist nicht bloß eine äußere Anstalt. Zwar wie sie uns erscheint, ist sie eine äußere Anstalt mit bestimmten Ordnungen und Gebräuchen und in äußerlicher Verfassung. Aber das ist nicht ihr eigentliches Wesen, das ist nur ihre irdische Erscheinung. Dieß alles dient nur ihrem eigentlichen Wesen. Ihrem inneren geistlichen Wesen nach ist sie das Volk Gottes auf Erden, die Gemeinschaft der Gläubigen, die Sammlung aller Kinder Gottes hienieden.[30] Allenthalben wo Gläubige sind, sie mögen Namen haben welche sie wollen, da allenthalben ist die eine heilige christliche Kirche Jesu Christi. Und wenn auch unsere Augen wenig oder nichts davon sehen, im Glauben wissen wir daß Jesus Christus sein Volk hat aller Orten, an denen die in Glaube und Liebe mit ihm verbunden sind im Geiste und einen großen Bund der Seelen unter einander bilden. Diese große weite reiche Gemeinschaft aller Gläubigen ist nicht ein schöner Traum, sondern eine Wirklichkeit, die höchste Wirklichkeit. Denn alles Andere verfällt dem Tode und wird vergehen; diese unsichtbare Gemeinschaft, diese verborgene Gemeinde

wird ewig bleiben. Sie bildet den Kern aller einzelnen sichtbaren Kirchen. Durch sie sind alle einzelnen Kirchen in Wahrheit Kirche. Aber sie hat in den verschiedenen Kirchen eine verschiedene Erscheinung, eine mehr oder weniger reine oder getrübte; je nachdem die Zeichen und Formen ihrer Sichtbarkeit, in denen die unsichtbare Kirche sichtbar und faßbar wird, nämlich Wort und Sakrament, in den einzelnen Kirchen mehr oder weniger rein d. h. der heiligen Schrift als der alleinigen Norm und Richtschnur alles kirchlichen Lehrens und Lebens gemäß erhalten sind und verwaltet werden.

Denn dieß ist die sichtbare Seite welche zum Wesen der Kirche gehört. Die Kirche ist ihrem Wesen nach nicht bloß unsichtbar, sie hat auch eine Sichtbarkeit welche ihr wesentlich ist. Es ist ein Mißverstand, wenn die Römischen uns vorhalten und wenn auch unter uns selbst hie und da die Meinung besteht, als lehre der Protestantismus nur eine unsichtbare Kirche die überall und nirgends sei. Freilich ist nach evangelischer Lehre die Kirche vor Allem „die Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes in den Herzen" wie unser Bekenntniß sagt. Aber der Glaube fordert äußere Mittel durch die er gewirkt und erhalten wird, und der heilige Geist übt sein Werk an den Seelen der Menschen nur durch solche Mittel, welche wir deßhalb Gnadenmittel nennen. Wie aller menschliche Geistesverkehr und alle geistige Einwirkung des Einen auf den Andern äußerlich vermittelt sein muß, vor allem durch das Wort, in welchem der Geist seine entsprechende sinnenfällige Gestalt gewinnt, so fordert auch die Wirksamkeit des heiligen Geistes, so lange wir im Fleische leben, äußere sinnenfällige Organe und Mittel, durch welche sie unseren Seelen nahe kommt.

Diese Mittel der Wirksamkeit des heiligen Geistes sind Wort und Sakrament. Demnach gehören dieselben zum Wesen der Kirche eben weil diese ein Werk des heiligen Geistes auf Erden ist. Man kann das Wesen der Kirche nicht völlig beschreiben ohne diese „Gnadenmittel", Wort und Sakrament mit hinzuzunehmen, mit welchen die Kirche in die Aeußerlichkeit und

Sichtbarkeit heraustritt. In dieſe irdiſchen und ſinnenfälligen Gefäße hat die ewige Gnade ihren himmliſchen Schatz niedergelegt und ſie ſo mit demſelben erfüllt, daß ſie ihn allenthalben in ſich tragen und mittheilen. Sie ſind aber der Kirche nicht zum ruhigen Beſitz ſondern zum Gebrauch gegeben, um von ihr verwaltet zu werden. Hiefür muß die Kirche ein Amt haben, welches von der Kirche beauftragt iſt ſie zu verwalten — das Amt der Gnadenmittel. So weit das Wort verkündigt, ſo weit die Taufe geſpendet und das Abendmahl ausgetheilt wird, ſo weit erſtreckt ſich die Thätigkeit der Kirche Jeſu Chriſti; und in dieſer Thätigkeit und in den Mitteln dieſer Thätigkeit erſcheint die aus dem Geiſte Jeſu Chriſti geborene Kirche in äußerer Sinnenfälligkeit und faßbarer Sichtbarkeit. Und an dieſe Kirche, welche die Gnadenmittel verwaltet, ſollen wir uns deßhalb auch halten und uns nicht etwa begnügen mit der innerlichen geiſtigen Verbindung, in der wir für unſere Perſon mit unſerm Herrn und Heiland ſtehn. Denn wir ſind zur Gemeinſchaft berufen und nicht zur Iſolirung. Denn auch unſer perſönliches Chriſtenthum iſt abhängig von der chriſtlichen Gemeinſchaft und von den Mitteln der Gnade, deren Verwalterin dieſe Gemeinſchaft iſt, die wir Kirche nennen; und nur in ſolcher Gemeinſchaft bleibt unſer religiöſes Leben geſund.

Zwei Seiten alſo hat die Kirche ihrem Weſen nach: eine unſichtbare und eine ſichtbare, eine innere und eine äußere; ſie iſt die Gemeinſchaft der Gläubigen, und ſie iſt die Anſtalt des Heils in der Verwaltung der Gnadenmittel. Daran erſt ſchließt ſich dann jene äußere Ordnung in Verfaſſung und Kultus und Sitte, welche durch die irdiſche Exiſtenz der Kirche bedingt und durch ihre geſchichtlichen Verhältniſſe beſtimmt iſt. Allerdings iſt auch dieſe äußere Ordnung der Kirche nothwendig. Keine Kirche kann exiſtiren auf Erden, ohne ſich eine beſtimmte, mehr oder minder ausgebildete äußere Ordnung zu geben. Aber das iſt eine andere Nothwendigkeit als jene, vermöge deren die Kirche die Gemeinſchaft der Gläubigen und die Anſtalt der Gnadenmittel iſt. Jenes iſt eine geſchichtliche Nothwendigkeit, dieſes

eine wesentliche. Denn daß sie dieß sei ist nothwendig für den himmlischen Beruf der Kirche, jenes dagegen ist nothwendig nur für ihren irdischen Beruf. Denn Glaube und Gnadenmittel sind nothwendig damit wir selig werden; äußere Verfassung und Ordnung aber sind nothwendig nur weil eben alles auf Erden geordnet und jede Gemeinschaft irgendwie verfaßt sein muß. Dieß gehört also nicht zum Wesen der Kirche selbst, sondern nur zur irdischen Wirklichkeit der Kirche. Deßhalb hat diese irdische Wirklichkeit der Kirche auch keinen Theil an der Ewigkeit wie sie dem Wesen der Kirche zukommt, sondern sie steht unter dem Gesetze der Zeit und ihrer Geschichte, wie sie auch nur geschichtliche und zeitliche Wurzeln hat. Denn in jenem inneren Wesen der Kirche hat das ewige Reich Gottes seine Heimat; diese zeitliche Gestalt der Kirche dagegen ist nur die äußere Hülle, in welcher der Schatz des Reiches Gottes niedergelegt ist. Zwar wir finden und fassen die Kirche selbst nur in dieser ihrer bergenden Hülle. Aber es ist doch die Kirche und nicht diese Hülle derselben, welche wir erfassen sollen und um die es uns zu thun sein soll. So kann es denn wohl geschehen, daß es eine armselige und kümmerliche Gestalt ist, in welcher die Kirche existirt. Aber sie selbst ist doch eine Königin auf Erden, und trüge sie auch ein Bettlergewand.

In diesem Sinne also müssen wir unterscheiden zwischen Kirche und Kirche, zwischen der Kirche ihrem Wesen nach und der Kirche ihrer äußeren irdischen Gestalt nach, zwischen der Kirche sofern sie Gemeinde der Gläubigen und Anstalt der Gnadenmittel ist, und der Kirche sofern sie ein rechtlich geordnetes äußeres Gemeinwesen ähnlich dem Staate ist, zwischen der Kirche im religiösen und der Kirche im juristischen Sinn, und müssen uns stets gegenwärtig halten, daß beide Seiten hier auf Erden sich nicht völlig decken, sondern daß zwischen beiden immer ein gewisser Widerspruch bleiben wird. Denn das Wesen der Kirche kommt in ihrer irdischen Gestalt niemals zur völlig entsprechenden Erscheinung, sondern diese bleibt stets mit Schwachheit und Unvollkommenheit behaftet. Deßhalb wird

es auch niemals an Anläſſen fehlen, Anſtoß an der Kirche zu nehmen. Wer nur auf das Aeußere ſchaut, wie die Kirche den Augen ſich darſtellt, der wird genug Fehler und Schwächen und Mängel an ihr wahrnehmen, die ihn irre an ihr machen und ihr entfremden können. Nur wem es um die Sache ſelbſt zu thun iſt, nur der wird auch fähig ſein, über alle die Anſtöße und Widerſprüche, welche ihm die Erſcheinung der Kirche bietet, ſich hinwegzuſetzen und ihres himmliſchen Weſens gewiß und froh zu werden. Und ſelig iſt der ſich nicht an ihr ärgert.

Wir können wohl ſagen: es verhält ſich mit der Kirche ähnlich wie mit Jeſu Chriſto ſelbſt. Was der Glaube in ihm ſah und fand, war der Sohn Gottes und die Offenbarung des ewigen Lebens. Dieſes himmliſche Geheimniß erſchloß ſich den Menſchen und theilte ſich ihnen mit in dem Wort ſeines Mundes, welches die Gnade und Wahrheit verkündigte und in die Seelen der Menſchen ſenkte, und in den Wundern ſeiner Macht, in denen ſein Wort ſinnenfällige Geſtalt erhielt und der Segen deſſelben den Einzelnen ſich mannigfaltig darſtellte und zu eigen gab. Aber dieß alles war niedergelegt im Menſchenſohn, welcher Knechtsgeſtalt an ſich trug und allen Bedürfniſſen und Schwachheiten menſchlicher Natur untergeben war gleich wie auch wir. Wenn man nur auf das blickte was vor Augen lag, ſo konnte man wohl Anſtoß an ihm nehmen. Denn in ſeiner äußern Erſcheinung war von dem ewigen Sohn des Vaters und von der Offenbarung des Lebens das aus Gott iſt wenig zu ſehen. Vielmehr was die Sinne wahrnahmen ſchien alles hiermit im Widerſpruch zu ſtehen und nicht im Einklang. Man mußte ſein verborgenes Weſen auf ſich wirken laſſen und durch ſein Wort den Glauben an ihn ſelbſt in der Seele entzünden laſſen, um über die Widerſprüche und Hinderniſſe hinwegzukommen, welche die äußere Erſcheinung in den Weg zu legen ſchien. Aehnlich iſt es mit der Kirche. Sie iſt die Stätte der Gemeinſchaft mit Gott, das Reich der Gnade und die Anſtalt des Heils im Wort der Verkündigung und im Wunder des Sakraments. Aber das alles iſt niedergelegt im irdiſchen Gefäß der Knechts-

geſtalt. Erſt als Jeſus verklärt und auch ſein Leib aufgenommen wurde in die Gemeinſchaft der himmliſchen Herrlichkeit, löſte ſich der Widerſpruch der bis dahin zwiſchen ſeinem inneren Weſen und ſeiner äußeren Wirklichkeit ſtattfand. So ſieht auch die Kirche einer Zukunft entgegen, in welcher ſie aus der Knechtsgeſtalt, die ſie jetzt an ſich trägt, verklärt werden wird in die Herrlichkeit wie ſie ihrem innern Weſen entſpricht. Dann erſt wird ſie erſcheinen als das was ſie in Wahrheit iſt.

Die römiſche Kirche nun ſieht in der Kirche der Gegenwart und ihrer äußeren Wirklichkeit bereits das Reich Gottes ohne Weiteres vorhanden. Ihr iſt die irdiſche ſichtbare Geſtalt der Kirche, ihre äußere Ordnung und Verfaſſung nicht bloß eine zeitliche und geſchichtliche Nothwendigkeit, welche nur eine vorübergehende Bedeutung hat und wie alles Geſchichtliche dem Wechſel unterworfen iſt, ſondern ſie ſieht darin die weſentliche Erſcheinung der Kirche ſelbſt, ſo daß ſie ſich die Kirche in gar keiner andern Geſtalt denken kann als in derjenigen welche ſie dort geſchichtlich gewonnen hat und an ſich trägt. Deßhalb iſt ihr die Verfaſſung eine Sache des Dogmas d. h. ein Stück der Lehre die zur Seligkeit nothwendig iſt und darum ein Gegenſtand des Glaubens. Der äußere Organismus iſt ihr die Kirche ſelbſt, daher auch nach ihrer Meinung vom heiligen Geiſt ſo erfüllt und inſpirirt, daß er allem Irrthum entnommen und mit Unfehlbarkeit begabt iſt, es mögen die einzelnen Vertreter und Häupter des hierarchiſchen Organismus perſönlich zum heiligen Geiſt und zu Jeſu Chriſto ſtehen wie ſie wollen. Die Kirche iſt nicht wie bei uns vor Allem die Gemeinde der Gläubigen, die durch den Glauben und heiligen Geiſt mit Jeſu Chriſto dem Haupt und unter einander in ihrem Herzen verbunden ſind, ſondern ſie iſt vor Allem eine äußere Anſtalt und ein äußeres Gemeinweſen, ſo ſichtbar und greifbar wie nur irgend ein irdiſches Staatsgemeinweſen iſt. Was wir nur im Glauben beſitzen können und ſollen, das meint man hier bereits in ſichtbarer Wirklichkeit vorhanden. Das Irdiſche und Sichtbare iſt ohne Weiteres die Erſcheinung des Himmliſchen

und Zukünftigen ſelbſt. Es verhält ſich mit der Anſicht von der Kirche ähnlich wie mit der Anſchauung von der Perſon Jeſu Chriſti. Denn die Kirche iſt das Abbild Jeſu Chriſti. Die römiſche Kirche hat in ihrer Anſchauung von Jeſu Chriſto ſtets einen doketiſchen Zug d. h. die Neigung das Natürliche und Menſchliche in Jeſu Chriſto untergehen zu laſſen im Uebernatürlichen. Es iſt dieß die Eigenthümlichkeit der ſogenannten apokryphiſchen Evangelien im Unterſchied von den kanoniſchen. Sie laſſen ſchon das Kind Jeſu Wunder thun, und zwar Wunder der abenteuerlichſten Art. Sie kennen kein Werden, ſondern nur die Erſcheinung des Himmliſchen, durch die durchſichtige verſchwindende Hülle des Natürlichen. Aehnlich nun iſt die römiſche Vorſtellung von der Kirche. Das übernatürliche Weſen der Kirche kommt allenthalben in der irdiſchen Geſtalt derſelben zur vollen äußeren Erſcheinung und Darſtellung. Dieſe iſt nur die durchſichtige Hülle des Himmliſchen. Das Unſichtbare iſt ſchlechthin ſichtbar und das Zukünftige iſt bereits gegenwärtig. Man kann ſagen: die römiſche Kirche iſt die Kirche der falſchen Dieſſeitigkeit.

Im Gegenſatz dazu iſt die reformirte Kirche die Kirche der einſeitigen Jenſeitigkeit. Iſt dort die Kirche weſentlich die ſichtbare, ſo iſt ſie hier weſentlich die unſichtbare. Das Sichtbare iſt nicht die Erſcheinung des Unſichtbaren, oder das Mittel wodurch wir deſſelben theilhaftig werden ſollen, ſondern es iſt uns nur ein Zeichen, welches uns über ſich ſelbſt hinausweiſt in die Welt der Unſichtbarkeit. Die reformirte Kirche knüpft das Heil des Einzelnen an den jenſeitigen Willen Gottes an. Unmittelbar knüpfen ſich die Fäden des Einzelgeſchicks an den abſoluten Willen Gottes. Gott bedarf keiner irdiſchen Vermittelung, und das Irdiſche vermag auch nicht dem göttlichen Wirken zur Vermittelung im eigentlichen Sinne zu dienen. Denn Gott und Welt, Schöpfer und Kreatur, Unendliches und Endliches ſtehen in einem zu großen Gegenſatze zu einander, als daß das Irdiſche das Himmliſche wirklich in ſich ſchließen und zum Träger deſſelben werden könnte. Selbſt in der Perſon Jeſu Chriſti auf Erden ragte das Göttliche weit über die Grenzen des Menſchlichen

hinaus und war nicht in denſelben beſchloſſen. Aehnlich iſt es auch in der Kirche und in den Handlungen der Kirche. Die eigentliche Kirche iſt die ſchlechthin unſichtbare; die ſichtbare Kirche iſt nicht die Wirklichkeit der Kirche. Dieſe iſt und bleibt im Grunde die jenſeitige und hat in der dieſſeitigen nicht ihre Gegenwart ſelbſt, ſondern nur ein Zeichen ihrer jenſeitigen Wirklichkeit welche wir hoffen. So iſt es auch im Thun der Kirche. In den Gnadenmitteln, im Sakrament iſt das Irdiſche und Sichtbare nicht der Träger und die Vermittlung der himmliſchen Gnadengabe und Gnadenwirkung, ſondern nur ein Zeichen und eine Verbürgung derſelben. Sie ſelbſt, die Gnadengabe und ihre Wirkung, erlangen wir nur, wenn wir uns im Glauben emporſchwingen über alle irdiſche Sichtbarkeit und in der Welt der Unſichtbarkeit die Gnade Gottes ergreifen. Für dieſe innere Erhebung des Geiſtes will und kann uns das irdiſche Zeichen nur eine Aufforderung und eine Hülfe ſein. Die Gabe Gottes ſelbſt bleibt die jenſeitige.

Die lutheriſche Kirche lehrt den Bund des Jenſeitigen und Dieſſeitigen. Sie iſt die Kirche der Gemeinſchaft beider Welten. In Jeſu Chriſto iſt das Natürlich-menſchliche weder verſchlungen in das Göttliche, noch auch überragt und ſo im Grunde verlaſſen vom Göttlichen, ſondern durchdrungen und erfüllt von demſelben: eines iſt im andern; wo das eine iſt, da iſt auch das andere, und das Irdiſche iſt der Träger des Himmliſchen. Das iſt die Lehre des Johannesevangeliums: „das Wort ward Fleiſch“. Im Fleiſche Jeſu Chriſti iſt das ewige Leben beſchloſſen; im Menſchen Jeſus iſt die Gegenwart Gottes vorhanden — „das Leben iſt erſchienen“ (1 Joh. 1, 2). Dem entſpricht auch die Kirche. Sie iſt weder bloß dieſſeitig, noch bloß jenſeitig, weder bloß ſichtbar, noch bloß unſichtbar, ſondern unſichtbar und ſichtbar zugleich; denn ihr unſichtbares, geiſtgebornes Weſen hat eine dieſſeitige Sichtbarkeit im Wort und Sakrament: das iſt die Erſcheinung der weſentlichen Kirche. In ihnen, in dieſen Gnadenmitteln, ſind die geiſtlichen Schätze der Kirche niedergelegt, hörbar, ſichtbar, greifbar, gegenwärtig. So iſt es

ja auch im Chriſtenleben. Wir ſind ſchon was wir werden, und doch auch werden wir erſt was wir ſind. Wir werden es aber, indem das neue himmliſche Leben des Geiſtes das natürliche Leben mit ſeiner Gegenwart erfüllt und durchdringt. Denn weder ſollen wir das Gebiet des natürlichen Lebens für ſchlechthin unberechtigt anſehen und verneinen; noch auch geht das Leben des Geiſtes ſeine beſondern Bahnen jenſeits des Irdiſchen; ſondern ſie ſollen beide zur Einheit zuſammengehen. Das ganze Gebiet des Natürlichen ſammt allen ſeinen Erzeugniſſen des natürlichen Geiſteslebens hat eine ihm zukommende Selbſtändigkeit und geht nicht bloß bei der Kirche zu Lehen, wie die römiſche Kirche lehrt; denn es iſt ein Werk Gottes des Schöpfers. Aber es hat den Beruf, Träger der Offenbarung und Mittel für die Heilswirkſamkeit des Erlöſers zu ſein. Er legt ſeine Gnadengaben hinein in das was ihm der Vater darreicht; und wir ſollen das neue Leben hineinlegen das uns der Sohn gegeben hat. Jenes geſchieht im Sakrament, dieſes geſchieht im Opfer unſeres Lebens. Dieß iſt der Weg der zukünftigen Verklärung. Dort werden Himmliſches und Irdiſches, Geiſtiges und Sinnliches einander völlig durchdrungen haben. Dieſes Ziel bahnt ſich an in der Gabe des HErrn und in der Aufgabe unſres Lebens.[31]

Es ſind nicht bloß verſchiedene Lehrſätze; in denen ſich die Kirchen von einander unterſcheiden; es ſind verſchiedene Geſammtanſchauungen, welche ſich in ihnen eine Ausprägung gegeben haben. So lange dieſe Verſchiedenheit beſteht, iſt jede äußere Einigung vergeblich und nur ein Anlaß zu Hader und zur Entzweiung. So große und allgemeine geſchichtliche Thatſachen wie die Trennung der Kirche, beruhen nicht auf bloßen Mißverſtändniſſen und werden nicht bloß durch gute Vorſätze beſeitigt. Wohl iſt es uns ein ſchmerzliches Leid. Aber dieß Leid will in Geduld getragen und die Einheit die wir hoffen will erbeten ſein. Und auch dieſe Trennung muß den Abſichten Gottes dienen. Denn ſo ſchmerzlich es auch unſre Seele oft berührt, daß die eine Gemeinde Jeſu Chriſti in Sonderkirchen zerriſſen iſt, ſo

wiſſen wir doch: es hat jede Kirche ihre beſondere Gabe, mit welcher ſie arbeiten ſoll an dem Bau des Reiches Gottes; und eine jede ſoll der andern dienen mit der Gabe die ſie empfangen hat. Wo wir aber einen Chriſten finden, es ſei unter der Herrſchaft Roms oder unter den Schülern Calvins, da wiſſen wir daß wir ein Kind Gottes, einen Bruder in Chriſto, einen Erben der Seligkeit begrüßen. Und wir freuen uns der Einheit im Geiſt und im Glauben trotz der Verſchiedenheit, bis es dem HErrn gefallen wird uns zur vollen Gemeinſchaft der Geiſter und Harmonie der Gedanken zu bringen. Bis dahin aber gehen wir den Weg den uns Gott gehen heißt, und folgen der Leuchte die unſern Weg erleuchtet. Dieſes Licht auf unſrem Wege iſt die heilige Schrift.

Achter Vortrag.

Die heilige Schrift.

Die christliche Kirche ist niemals ohne die heilige Schrift gewesen. Bevor das Neue Testament geschrieben und gesammelt war, hat sie das Alte Testament gehabt und als Gottes Wort verehrt.

Der Herr selbst beruft sich oftmals darauf. Fast aus allen einzelnen Büchern des Alten Testaments führt er Stellen an. Er gebraucht die alttestamentliche Schrift als Waffe gegen den Versucher, als Mittel für seine Unterweisung des Volks und seiner Jünger, als den Ausdruck seiner eigenen inneren Empfindungen gerade in den Augenblicken der stärksten Bewegung seines Herzens. Wir sehen deutlich: er lebt und webt in der Schrift. Sie ist ihm das göttliche Heiligthum in dem seine Seele allezeit weilt.[1]

Und wie ihr Meister, so standen auch die Jünger zur alttestamentlichen Schrift. Sie kannten sie von Jugend auf; frühzeitig wurde der jüdische Knabe mit der Schrift bekannt gemacht. „Weil du von Kind auf die heilige Schrift weißest" schreibt Paulus an Timotheus (2 Tim. 3, 15). Denn Timotheus hatte eine jüdische Mutter, und diese hatte ihn frühzeitig in die Schrift eingeführt. Und der jüdische Geschichtschreiber Josephus sagt uns, in welchem hohen Ansehn die Schrift bei jedem Juden stand. Ein Jeder, versichert er, würde sein Leben für die Schrift zu lassen bereit sein: so sehr sei Jedem die Ehrfurcht gegen sie als das heilige Wort Gottes gleichsam angeboren.[2] Für die Jünger Jesu aber hatte sie noch eine besondere

Bedeutung. Sie war ihnen das weissagende Zeugniß von Jesu Christo. „Sie ists die von mir zeuget“ — so hatten sie ihren Meister sagen hören (Joh. 5, 39); so hatten sie es dann selbst auch gefunden. Der Auferstandene legte ihnen — wird uns erzählt (Luk. 24, 27. 45) — die Schrift aus, ihnen zu zeigen daß sie von Anfang bis Ende auf ihn abziele und gehe. So kam das Alte Testament, durch die Autorität Jesu und der Apostel geschützt, aus Israel in die christliche Kirche herüber.

Daran schloß sich im Laufe der Zeiten das Neue Testament an. Jesus selbst hat keine Schriften hinterlassen. Denn er war gesandt die Gnade und Wahrheit zu verkündigen durch das Wort seines Mundes, und durch sein Sterben und Auferstehen uns zu erlösen. Er sollte nicht der Verfasser sondern der Gegenstand der heiligen Schrift sein. Die Schrift sollte von ihm handeln, aber nicht von ihm geschrieben sein. Auch seine Apostel hat der Herr zunächst gesandt, nicht daß sie schreiben, sondern daß sie predigen sollten. „Gehet hin und lehret alle Völker“ (Matth. 28, 19); „prediget das Evangelium aller Kreatur“ (Mark. 16, 15). Das Wort ist die Hauptsache am Christenthum, und die nächste Gestalt des Wortes ist die mündliche Rede. Hier redet die Seele unmittelbar zur Seele, Geist zu Geist. Die Schrift ist ein Hülfsmittel, aber ein nothwendiges.

Wie kam es zur Abfassung von neutestamentlichen Schriften?

Der christliche Unterricht begann mit der Erzählung der evangelischen Geschichte. Aber Geschichte will aufgezeichnet sein. Frühzeitig sind solche Aufzeichnungen entstanden. Aus ihnen hoben sich unsre vier Evangelien als die ächtesten Urkunden jener heiligen Geschichte heraus. Als Matthäus, wird uns berichtet, nachdem er eine Reihe von Jahren in Palästina das Evangelium verkündigt, in andere Länder ziehen wollte, hat er den Christen des jüdischen Landes eine schriftliche Zusammenfassung seiner evangelischen Verkündigung hinterlassen und in die Hand geben wollen, damit sie sich gegen die jüdischen Angriffe vertheidigen könnten. Die evangelischen Predigten des Petrus in der Heidenwelt hat sein Begleiter Markus zusammengestellt. Und damit

sich die Christen aus den Heiden, welche einen genaueren Unterricht wünschten, nicht bloß mit einzelnen bruchstückartigen und weniger zuverlässigen Aufzeichnungen begnügen müßten, hat Lukas sein großes Geschichtswerk — das Evangelium und die Apostelgeschichte — geschrieben. Johannes aber hat sich gegen das Ende seines Lebens von den Bitten der Gemeindevorsteher in Ephesus bestimmen lassen, seine Erinnerungen von Jesu Christo, wie er sie in seinem Geiste bewahrte und der Gemeinde in Ephesus oftmals vorgetragen hatte, in seiner evangelischen Schrift niederzulegen, welche die vorhergehenden abschloß. So sind die vier Evangelien mit der Apostelgeschichte entstanden.[3]

Die Briefe aber waren durch die besonderen Nothstände oder Gefahren oder anderweitigen Bedürfnisse der Gemeinden oder der Einzelnen an die sie gerichtet sind veranlaßt. Wenn aber eine Gemeinde ein apostolisches Schreiben empfangen hatte, so sah sie dasselbe nicht bloß als ihren Privatbesitz an, sondern theilte dasselbe auch den benachbarten Gemeinden mit. Wir sehen aus dem Schluß des Kolosserbriefs (4, 16), wie Paulus selbst für solche gegenseitige Mittheilung seiner Sendschreiben Sorge trug. So entstanden Abschriften der einzelnen Briefe und bildete sich allmählich eine Sammlung derselben. Man freute sich einen Ersatz für das Wort des abwesenden Lehrers zu haben, und erbaute sich oftmals daran in den Gemeindeversammlungen. Die letzte Schrift aber, die Offenbarung Johannis, ist geschrieben, der Gemeinde zum Licht und Trost zu dienen in den schweren Zeiten der Bedrängniß, denen sie entgegengehe und in welchen kein Apostel ihr ermahnend und tröstend zur Seite stehen werde.

So sollten die neutestamentlichen Schriften das mündliche Wort der Apostel unterstützen und ersetzen, und ihm gleichsam eine bleibende Gegenwart und Wirkung in der christlichen Gemeinde verleihen.

Frühzeitig fing man an, die einzelnen Schriften zu sammeln und zu einem Ganzen zusammenzustellen. Eine Zusammenstellung unsrer Evangelien hat man, wie es scheint, bereits am

Ende des ersten und am Anfang des zweiten Jahrhunderts gehabt.[4] Aus dem Schluß des zweiten Briefes Petri (3, 16) ersieht man, daß es zu der Zeit in welcher dieser Brief geschrieben wurde, bereits eine — wenn auch noch unvollständige — Sammlung von paulinischen Briefen gab. Und das Neue Testament selbst, wie wir es jetzt haben, mit Ausnahme einiger weniger Bücher, über die es noch zu keiner allgemeinen Uebereinstimmung der Ueberzeugung gekommen war, existirte nach unbestrittenen Zeugnissen die wir besitzen bereits in den Kirchen des Abendlands wie des Morgenlands gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts.[5] Man hatte sich überzeugt, daß in diesen Schriften der Geist Gottes ebenso mächtig und rein zu uns rede wie in den Schriften des Alten Testaments. So fügte man denn diese neutestamentliche Sammlung zu der alttestamentlichen hinzu, welche man von Israel überkommen hatte, und sah in diesem Ganzen die Eine heilige Schrift, das Eine Wort Gottes.

Zwar war damals die mündliche Ueberlieferung noch voll und ungetrübt. Noch lebten einige Schüler von Aposteln oder wenigstens Schüler von jenen. In den Gemeinden, welche von Aposteln gestiftet und unterwiesen waren, war die Erinnerung an jene großen Lehrer noch lebendig. Wollte man den christlichen Glauben kennen lernen, so brauchte man sich nur an diese Stätten und Träger ursprünglicher Ueberlieferung zu wenden. Den Irrlehrern gegenüber, welche das Wort der Schrift nach ihren Träumereien verdrehten, konnten die größten Lehrer des Abendlands, ein Tertullian und Irenäus, auf diese sichere Ueberlieferung verweisen und sich so aller weiteren Streitverhandlung über den richtigen Verstand der Schrift mit jenen Irrlehrern überheben. Aber neben dieser ursprünglichen Ueberlieferung aus den naheliegenden Tagen der Apostel stand das apostolische Wort in ihren Schriften, als das sicherste Zeugniß ihrer Lehre und mit dem Ansehn eines vom Geiste Gottes selbst gewirkten und mit göttlicher Autorität bekleideten Wortes. Aus den frühesten Zeiten haben wir eine Reihe von Zeugnissen,

aus denen wir das hohe Ansehn erkennen das die neutestamentliche Schrift genoß. Wir sehen deutlich, daß ihr bereits in der Zeit, in welcher der Strom der Ueberlieferung noch reicher und reiner floß, entscheidende Autorität zuerkannt wurde.[6]

Dieses Ansehn verblieb der Schrift, wenigstens der Theorie nach, auch in der späteren Zeit. Nie hat man es in der christlichen Kirche zu leugnen gewagt, daß das entscheidende Wort in allen Fragen des Glaubens der Schrift zukomme.[7] Freilich in der Wirklichkeit wurde das anders in dem Maße als die sogenannte Tradition an Ausbreitung und Ansehn gewann. Unter dem Namen der Ueberlieferung befaßte man nicht mehr bloß wie ursprünglich das was angeblich von Christo und den Aposteln selbst herrührte, nur aber nicht schriftlich verzeichnet sondern nur von Mund zu Mund fortgepflanzt worden sei, sondern bald auch den ganzen Umkreis der Lehrsätze und Gebräuche, wie sie von den Kirchenversammlungen aufgestellt worden und zur Geltung in der Kirche gekommen waren. Wie die Kirche selbst, diese sichtbare Gegenwart Christi, wofür man sie hielt, zur obersten Autorität für den Christen wurde, so sah man auch in ihrem Wort und Gebot die letzte Entscheidung in allen Fragen. So konnte es geschehen, daß man zwar in der Theorie die Schrift als das entscheidende Wort Gottes bezeichnete, in der Praxis aber diese Entscheidung in die Hände der kirchlichen Gewalt legte.[8] Bis sich dann zur Zeit der Reformation zeigte, daß der trübe Strom dieser angeblichen Ueberlieferung nicht in sich selbst das Vermögen besitze, sich von allen den trübenden Elementen zu reinigen, welche die Heilskraft des Wortes beeinträchtigten oder verdarben.

Diese Erfahrung war es welche in der Reformationszeit zu der Erkenntniß führte, daß das Heilmittel wider alle diese Verderbniß der kirchlichen Traditionen nur in dem richterlichen Ansehn der heiligen Schrift liege. Mit einer Klarheit und Entschiedenheit wie nie zuvor wurde von der Reformation und wird von der evangelischen Kirche die alleinige schiedsrichterliche Autorität der heiligen Schrift in allen Fragen

des christlichen Glaubens und Lebens geltend gemacht. Die Schrift hat für uns dadurch eine ganz andere prinzipielle Bedeutung erlangt als in der römischen Kirche. Deßhalb legt auch unsre Kirche stets ein ganz besonderes Gewicht auf das Studium der heiligen Schrift und sieht hierin die Grundlage aller Theologie. Niemals und nirgends ist auf Erforschung der heiligen Schrift so viel hingebender Fleiß verwandt worden als seit der Reformation und in den evangelischen Kirchen. Denn jene Bedeutung der Schrift gehört zum Wesen unsrer Kirche. Sagen die Römischen: die Kirche spricht das letzte Wort, denn sie ist die unfehlbare Trägerin des heiligen Geistes; so sagen wir Evangelischen: die heilige Schrift spricht das letzte Wort, denn sie ist das authentische Zeugniß von Jesu Christo. Man kann das ganze Wesen des Protestantismus und das ganze Bekenntniß der evangelischen Kirche in dieß zweifache Wort zusammenfassen: Christus allein! und die Schrift allein! Fragen wir: wo ist das Heil zu finden und worin besteht es? so lautet unsere Antwort: in Christo allein; Er allein ist die Versöhnung für unsre Sünden, und der Glaube an ihn macht uns gerecht vor Gott. Und fragen wir: wo haben wir das gewisse Zeugniß von Jesu Christo und die letzte Entscheidung über die Fragen des Heils und des Heilswegs? so lautet unsre Antwort: in der Schrift allein; sie ist die Richtschnur des Glaubens und Lebens für die Kirche Jesu Christi und für alle Christen. Das sind die beiden Hauptwahrheiten und Grundsätze des Protestantismus.[9]

Aber das sind auch die beiden Hauptfragen der Gegenwart, die beiden bestrittensten Sätze der christlichen Lehre: die Frage von Christo und die Frage der heiligen Schrift. Ist Christus der Sohn Gottes? Ist die Schrift das Wort Gottes? Ist Christus nicht ein bloßer Mensch, wenn auch ein seltener Mensch? Ist die Schrift nicht bloßes Menschenwort, wenn auch ein bedeutendes Menschenwort? Es ist durch alle die Reden und Gegenreden dahin gekommen, daß Viele von Christo nichts Anderes zu sagen wissen als: wir wissen nicht wer er war;

und von der Schrift nichts Anderes als daß sie nicht wissen was sie von ihr halten sollen. Andere wieder sind mit Christo fertig und sind mit der Schrift fertig; sie verwerfen diese, wie sie jenen verwerfen. Denn wer an Christum nicht glaubt, der glaubt auch der Schrift nicht; denn sie ists die von ihm zeuget. Sie beide stehen und fallen mit einander. Und doch liegt hier die Entscheidung. Wie Christus entscheidend ist für die Geschichte der Menschheit, so ist die Schrift von entscheidender Bedeutung für unser gesammtes religiöses und geistiges Leben.

So lassen Sie uns denn nach diesem geschichtlichen Ueberblick die Bedeutung der heiligen Schrift für die Kirche und für den einzelnen Christen betrachten.

Die heilige Schrift ist von der größten Bedeutung für unser gesammtes geistiges Leben.

Das gesammte christliche Kultur- und Geistesleben hat zwei Wurzeln in der Vergangenheit. Die eine liegt im Boden von Hellas und Rom, die andere liegt im Lande des Volkes Gottes. Von dort her holen wir unsere geistige Bildung, von hier haben wir unsre Religion. Und diese hat sich uns mit der weltlichen Bildung von Hellas und Rom und mit dem Volksgeist unsrer eignen Nation zu einem großen Ganzen christlichen Kulturlebens zusammengeschlossen. Die Vermittlung aller geistigen Bildung aber liegt in der Literatur. Wie der Geist jener großen Kulturvölker durch ihre Schriftwerke zu uns spricht, durch welche auch was uns sonst etwa an Werken der Kunst von ihnen überliefert ist, deutlich wird und eine Sprache für uns gewinnt, so hat auch die Religion Israels und der Christenheit ihre Literatur. In ihr redet der religiöse Geist jener Heimat der Religion zu uns. Neben die Literatur der Weltbildung tritt diese heilige Literatur der Religion. Und die heilige Literatur kann sich getrost jener Literatur der Bildungswelt an die Seite stellen. Auch abgesehen von dem religiösen Gehalt, nur menschlich betrachtet, ist die heilige Schrift das großartigste Literaturwerk welches in der Welt existirt — ebenso groß durch die ergreifende Schlichtheit und durch die geschichtliche Bedeutung seiner Erzäh-

lungen, wie durch die Fülle und Tiefe seiner Gedanken durch die Macht und Mannigfaltigkeit seiner Rede und den Reichthum und die Schönheit seiner Poesie. Lange bevor Pindar in seinen Siegesgesängen die Sieger von Olympia verherrlichte, hat David seine Psalmen gedichtet, an deren Schwung und Kraft sich jetzt noch unsre Seele erquickt. Und lange bevor Homer an den Küsten Kleinasiens die lauschende Jugend seines Volks durch die Thaten der Helden vor Troja entzückte, haben Moses und seine Schwester ihre Siegeslieder über den Untergang des ägyptischen Königs gesungen, oder die Richterin Debora mit den kühnen Bildern ihrer Phantasie den Sieg ihres Volks gefeiert. Als man auf den Hügeln am Tiber erst noch die Grundsteine der künftigen Weltstadt Rom legte, haben in Israel die Propheten mit dem vom Geiste erleuchteten Blicke die Geschicke der Völker überschaut und ihre Zukunft geweissagt, und mit einer Gewalt der Rede die mehr ist als Demosthenes, und einem Schwung der Poesie der großartiger ist als Aeschylus, die Gerichte Gottes über die Sünden ihres Volks verkündigt, oder von der Gnade Gottes mit Worten geredet die lieblicher sind als die liebliche Rede eines Sophokles. Es gibt keinen Ton in der Stufenleiter menschlicher Empfindungen, der hier nicht zum Ausdruck käme, von den Donnern des heiligen Zorns oder den herzzerschneidenden Klagen der Verzweiflung an bis zu den sanftesten Tönen des Erbarmens oder den feurigsten Liedern der Liebe. Wir bewahren die Namen der sieben Weisen Griechenlands im Gedächtniß und ihre Sprüche. Aber was ist die Weisheit dieser Weisen gegen den Schatz von Lebensweisheit wie er in den Sprüchen des Alten Testaments niedergelegt ist? Wir versenken uns in die Tiefe platonischer Anschauungen und bewundern den Adel seiner Ideen. Aber die Schrift redet von der Welt der ewigen Ideale als von der bekannten Heimat ihres Geistes, und spricht die tiefsten Gedanken und die umfassendsten Anschauungen mit einer Sicherheit und Schlichtheit aus, als handelte es sich um die einfachsten Wahrheiten von der Welt oder die selbstverständlichsten Sätze die Alle kennen. Gewiß,

auch nur menschlich betrachtet, als ein Werk des menschlichen Geistes, ragt die Schrift weit über alle Literaturerzeugnisse aller Völker und Zeiten hinaus. Denken wir uns, wir hätten die Bibel nicht und sie würde heute entdeckt, etwa im Winkel einer Bibliothek — welchen Eindruck würde diese Entdeckung machen! Sie würde das größte Aufsehen hervorrufen das nur ein literarischer Fund hervorrufen kann, mehr als wenn Homers Gesänge oder Shakespeare's Dramen oder Goethe's Werke zum ersten Male plötzlich ans Licht träten. In allen Gesellschaften würde man von diesem wunderbaren Buche sprechen; man würde Lehrstühle errichten um es zu erklären; es würde zur allgemeinen Bildung gehören es zu kennen, es gelesen zu haben. Denn es trägt eine Welt von Gedanken in sich, es ist ein Universum des Geistes. Ein Vertreter des modernen französischen Rationalismus, Reville, schließt einen Aufsatz in der Revue des deux mondes vor etlichen Jahren (1864) mit folgenden Worten: Eines Tages wurde in einer Versammlung ernster Männer die Frage aufgeworfen, welches Buch ein zu lebenslänglichem Gefängniß verurtheilter Mensch wohl zu wählen hätte, welchem nur gestattet wäre ein einziges Buch in seine Zelle mitzunehmen. Es waren Katholiken, Protestanten, Philosophen und auch Materialisten in jener Gesellschaft beisammen. Aber alle stimmten darin überein, daß die Wahl nur auf die Bibel fallen könne.[10] Das ist die schönste Huldigung die der Bibel gezollt werden konnte. Aber es ist nicht bloß eine Huldigung ihrer geistigen Größe, es ist auch eine Huldigung ihrer religiösen Bedeutung.

Bei andern Schriften ist es der geistige Genuß den sie uns gewähren, oder die Bewunderung ihres Geistes die sie uns erwecken, was wir nennen, wenn wir den Eindruck wiedergeben sollen den sie auf uns machen. Bei der heiligen Schrift ist es ein anderer Hauch der uns aus ihr entgegenweht. Sie erweckt auch unsre Bewunderung, sie gewährt uns auch einen hohen geistigen Genuß; aber wenn wir ihre eigenthümliche Wirkung nennen sollen die sie auf uns ausübt, so werden wir sagen: es ist der Geist der Religion der uns hier berührt, und welcher

uns hier in einer Stärke und Reinheit entgegentritt wie nirgend ſonſt. Hier quillt der Strom des religiöſen Geiſtes in urſprünglicher Weiſe. Hieher kehrt deßhalb auch ſtets das religiöſe Leben als zu ſeiner Quelle zurück. Was war die Reformation anders als die Rückkehr zu den Quellen des religiöſen Lebens? Wie man zur Zeit der Reformation zu den Quellen menſchlicher Geiſtesbildung zurückkehrte, ſo auch zu den Quellen der Religion. Jene ſuchte man in der Literatur von Hellas und Rom, dieſe fand man in der heiligen Schrift. Jenes war der Gedanke des Humanismus und ſeiner klaſſiſchen Studien, dieſes war der Gedanke der Reformation und ihres Schriftprinzips. In einzelnen Männern aber, wie in Melanchthon, ſchloſſen beide Richtungen einen Bund mit einander. Und dieſer Bund iſt ein unauflöslicher für die evangeliſche Kirche. Denn die Sprachen und das Evangelium gehören enge zuſammen. Gott hat ſie ſelbſt mit einander verbunden. Denn er hat das Alte Teſtament hebräiſch, das Neue Teſtament griechiſch ſchreiben laſſen. „Die Sprachen — ſagt Luther — die Sprachen ſind die Scheide darin das Meſſer des Geiſtes ſteckt.“ [11] Der Geiſt aber welcher in dieſen Sprachen aus der heiligen Schrift zu uns redet, iſt nicht der menſchliche Geiſt, ſondern der Geiſt der Religion ſelbſt. In urſprünglicher Weiſe ſpricht die Religion aus der Schrift zu uns. Die Rückkehr zur Schrift iſt für jede Zeit der Weg der Erneuerung ihres religiöſen Lebens. Als in den erſten Jahrzehnten unſres Jahrhunderts der religiöſe Geiſt aus der Verkümmerung und Verflachung des Rationalismus ſich erholte und in die Tiefe des inneren Gemüthslebeu verſenkte, da war es die Rückkehr zur Schrift welche dieſer religiöſen Erneuerung Kraft, Geſundheit und Zukunft gab. Und vor Allem war es der Römerbrief welcher, wie zur Zeit der Reformation, die Gedanken und Gemüther ergriff und beherrſchte. Und wie oft iſt es geſchehen, daß wenn man in einzelnen Zeiten und Gegenden die Schrift wieder fleißig las, dadurch eine neue Erweckung zu religiöſem Leben und evangeliſchem Chriſtenthum hervorgerufen wurde! [12] Die Schrift iſt die urſprüngliche Quelle

des religiösen Geistes für uns. Und hierin liegt ihre Nothwendigkeit.

In wiefern kann man sagen daß die heilige Schrift nothwendig ist? Allerdings, man kann nicht sagen daß der einzelne Christ die Schrift selbst unbedingt nöthig habe um selig zu werden.[13] Was für ihn nöthig ist, das ist der Inhalt der Schrift. Aber es sind Viele selig geworden ohne daß sie die Schrift gelesen, vielleicht ohne daß sie dieselbe gekannt haben. Und Irenäus berichtet uns von christlichen Gemeinden am Rhein gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, welche das Wort Gottes nicht in Schrift besaßen, sondern in ihren Herzen trugen. Gewiß, zur Seligkeit nothwendig ist nur dieß eine: zu glauben an den HErrn Jesum Christum. Es kann der einzelne Christ zur Noth ohne die Schrift bestehen. Aber wenn er in den Fragen des Glaubens seiner Sache wahrhaft gewiß und selbständig werden will, so kann doch auch er die Schrift nicht entbehren. Wie im weltlichen Leben ein jeder Mensch der nicht lesen kann in einer gewissen Unselbständigkeit und Abhängigkeit von Andern bleibt, so ists ähnlich auch im religiösen Leben. Es gehört zur Selbständigkeit und Reife des religiösen Glaubens und Lebens, daß man selbst zusehen kann ob sichs auch also verhalte — wie es in der Apostelgeschichte von den Christen zu Beröa heißt (17, 11). Wenn auch der Christ zunächst an die kirchliche Unterweisung und Verkündigung gewiesen ist, so soll er doch nicht bloß um des Wortes der Kirche willen glauben, sondern er soll selbst auch prüfen und sich überzeugen. Dazu aber braucht er die Schrift. Denn alle religiöse Lehre muß an ihr, als dem ursprünglichen Zeugniß von der religiösen Wahrheit geprüft werden. In diese Sinne also ist die Schrift auch für den einzelnen Christen eine Nothwendigkeit. Für die Kirche aber und ihren Lehrberuf ist die Schrift unbedingt nothwendig. Denn die Kirche muß eine Norm haben, nach welcher sie sich richten kann im Glauben und Leben, und durch welche sie die Fragen und Zweifel, welche sich im Verlaufe ihrer Geschichte in ihr erheben, zu entscheiden im Stande ist.

Welches soll aber diese Norm und Richtschnur sein? Was Anderes als die Offenbarung Gottes, in welcher seine ewigen Liebesgedanken in die Welt hereingetreten sind? Diese ist die Grundlage der Religion und der Kirche; diese muß auch die Norm für die Kirche sein. Diese Offenbarung aber ist niedergelegt in der heiligen Schrift. Denn dieß bildet den Inhalt der heiligen Schrift: alle die Thaten und Worte Gottes, in denen er sein Herz gegen uns aufgeschlossen und den Rath unsrer Seligkeit uns geoffenbart hat — diese ganze große reiche Geschichte, in welcher der ewige Liebesgedanke Gottes sich enthüllt und vollzogen hat. Denn was wir in der Schrift lesen, das sind nicht bloß einzelne Lehrsätze und Vorschriften oder religiöse Wahrheiten, sondern jene große Geschichte des Heils, wie sie mit dem Anfang unsres Geschlechts begonnen, durch die Zeiten der Patriarchen und Propheten herabgegangen, in Jesu Christo und der Geschichte seines Todes und seiner Auferstehung ihre Höhe erreicht hat, und in der zukünftigen Welt die uns verheißen ist ihre Vollendung finden wird.

Dieß bildet den Inhalt der heiligen Schrift. Mit der Schöpfung Himmels und der Erde beginnt sie auf ihren ersten Blättern, mit dem neuen Himmel und der neuen Erde schließt sie auf ihren letzten Blättern. Zwischen jenem Anfang und diesem Ende bewegt sich diese ganze reiche Geschichte, und der Mittelpunkt derselben ist das Kreuz. Von ihm aus fällt das Licht vorwärts und rückwärts. Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene ist das Ziel auf welches alle die Wege der göttlichen Offenbarung hin gehen, und von welchem sie wieder ausgehen. Er ist die Mitte, er ist der Kern der ganzen heiligen Schrift. Dazu steht Alles in Beziehung; das Eine näher, das Andere entfernter; und so ist uns das Eine wichtiger, das Andere weniger wichtig; aber in Zusammenhang damit steht Alles, und uns dienen soll Alles; die ganze Schrift ist ein Zeugniß von Jesu Christo, und „alle Schrift von Gott eingegeben ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, daß ein

Mensch Gottes sei vollkommen, zu allem guten Werke geschickt“ (2 Tim. 3, 16 f.).

Unter dieses Licht will auch Alles in der Schrift gestellt sein. Von diesem Mittelpunkt und Endzweck aus will Alles in ihr verstanden werden.

Man spricht so viel von der Dunkelheit der Schrift. Man entschuldigt damit gerne seine Vernachlässigung der heiligen Schrift.

Allerdings, wir müssen eine gewisse geschichtliche Kenntniß zur Lesung der heiligen Schrift mitbringen, um das Einzelne in ihr verstehen zu können, wie das auch bei jedem menschlichen Buche, welches sich auf geschichtliche Verhältnisse der Gegenwart oder der Vergangenheit bezieht, zum vollen Verständniß mehr oder minder nothwendig ist. Aber wenn wir uns diese geschichtlichen Umstände, worauf sich das Einzelne bezieht, auch noch so deutlich machen, und wenn wir der Sprache auch noch so kundig sind, so wird dennoch einem jeden Leser gar Manches dunkel bleiben. Wir Theologen wissen das am besten, und die Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift legt Zeugniß dafür ab. Das liegt nicht bloß in den Schwierigkeiten der Sprache oder der nöthigen geschichtlichen Kenntnisse etwa, sondern in der Sache selbst. Aber bliebe uns auch noch so Vieles verschlossen, so würden wir doch mit mehr Recht noch von ihr sagen dürfen als Sokrates von den Schriften des Philosophen Heraklit sagte, den man den Dunkeln nannte: „was ich davon verstehe ist so vortrefflich, daß ich davon einen Schluß mache auf das was ich nicht verstehe“. Und je mehr wir uns in die Schrift versenken, um so mehr werden wir sie verstehen. Bei jedem bedeutenden Geisteswerke ist es so, daß es uns immer reicher und bedeutender wird. Was man gleich auf den ersten Blick und Griff ganz erschöpft hat, das kann keine besondere Tiefe und Fülle haben. Was aber immer neue Gedanken und Schönheiten uns erschließt, nur das ist wahrhaft bedeutend. Die Schrift ist von unerschöpflichem Reichthum. Das Neue Testament gehört zu den kleinsten Büchern die existiren. Man

kann es in die Rocktasche stecken. Und doch studirt, erklärt und predigt man dasselbe nun bereits seit achtzehnhundert Jahren — und wer will sagen er sei damit fertig? Nur die Oberflächlichkeit kann sich das einbilden. Sie ist, wie Luther einmal sagt, wie ein großer Garten auf dessen Bäumen man immer noch Früchte findet, und wenn man noch so oft daran geschüttelt und geklopft hat.

Freilich, man muß mit dem rechten Sinn und Geist an die Schrift gehen um sie zu verstehen. Zu jedem Verständniß gehört Empfänglichkeit. Wer den Dichter verstehen will, der muß, um mit Goethe zu reden, in Dichters Lande gehen. Wer das Buch der Religion verstehen will, muß einen erschlossenen Sinn hiefür mitbringen. Wie Gott in der Natur nur zu denen redet die ihn kennen und Augen und Ohren haben für seine Offenbarung, so vernimmt auch seine Stimme in der Schrift nur wessen Herz sich der Offenbarung Gottes geöffnet. Wenn einer Gott nicht darin findet — die Schrift ist nicht daran schuld, sie ist nicht verschlossen, nur sein Sinn ist zu. Und man muß sich richtig zu ihr stellen um sie richtig zu verstehen. Man muß sich selbstlos an sie hingeben und nur sie hören wollen, und nicht sich selbst darin finden wollen. Man hat oft gesagt: die Bibel sei das Buch worin ein Jeder das findet was er will. Gewiß, wer seine Gedanken darin finden will, der wird sie auch darin finden. Aber ist die Schrift daran Schuld, oder der Mensch der finden will ohne zu suchen, der zuerst hineinträgt was er dann herausholt? Das beste Mittel gegen diesen Mißbrauch der Schrift ist die Schrift selbst. Man muß nur selbstlos in ihr suchen und finden wollen was sie enthält. Was sie aber enthält, das ist das Zeugniß von Jesu Christo, die Geschichte der göttlichen Heilsoffenbarung. Und das ists was wir brauchen.

Die römische Kirche verlangt, man müsse die Schrift nach der Tradition auslegen, nach der Lehre der Kirche. Aber wenn die Tradition selbst zwiespältig ist? und wenn die Lehre der Kirche schriftwidrig ist? Niemand findet die römische Messe in

der Schrift der sie nicht zuerst hineinlegt, und Niemand kann die neuesten Dogmen der römischen Kirche mit der Schrift belegen ohne sie zu mißdeuten. Das also hilft uns nicht über die Willkür hinweg. Ein äußeres Mittel gegen Willkür und Irrthum gibt es überhaupt nicht, sondern nur innere, sittliche, geistliche Hülfen. Das Mittel gegen die Willkür heißt Gehorsam gegen die Wahrheit, selbstlose Unterordnung unter das Wort der Wahrheit: und das Mittel gegen den Irrthum ist die allmähliche Ueberwindung des Irrthums durch den Geist, der an der Hand der Schrift von einer Wahrheit in die andere leitet. Nur an uns fehlt es, wenn es an der richtigen Erkenntniß der Wahrheit fehlt; an der Schrift fehlt es nicht. Denn in ihr ist die ganze Offenbarung Gottes, wie in einem großen Lagerbuch des Reiches Gottes niedergelegt. Dadurch ist sie für die Kirche der sichere Führer durch alle Zeiten und ihre Aufgaben und Gefahren.[14]

Aber ist sie auch so sicher und verlässig? Man bestreitet es. Allerdings, wenn die Schrift der richtige und verlässige Bericht von dem großen Drama der göttlichen Offenbarung sein soll, wie wir glauben und wie es die Kirche zu allen Zeiten geglaubt hat, so kann sie ihren Ursprung nicht bloß in dem irrenden Menschengeiste haben, sondern sie muß im letzten Grunde ein Wort desselben Geistes sein der die Offenbarung selbst gewirkt hat und in ihr waltet. Ist die Schrift, die wir glauben, eine Nothwendigkeit für die Kirche, dann ist es auch eine Forderung und eine Gewißheit des Glaubens, daß es Gott nicht dem Zufall überlassen habe ob es zu einer solchen Schrift kommen werde, und daß er es nicht bloß den Menschen überlassen sie zu verfassen, sondern daß er selbst es so gefügt und gewirkt hat daß sie entstand. Sie ist nicht eine Thatsache menschlicher Willkür und nicht bloß ein Werk menschlichen Geistes, sondern des Geistes Gottes d. h. inspirirt. Die gesammte christliche Kirche glaubt und lehrt die göttliche Eingebung der heiligen Schrift. Das Neue Testament behauptet es vom Alten; der Herr und die Apostel bezeichnen dieses oftmals als Wort

und Werk des heiligen Geistes, und die Kirche glaubt dasselbe vom Neuen Testament. Denn hier vernehmen wir das Wehen des Geistes Gottes noch viel mehr als dort.

Aber hiegegen richten sich vornehmlich die Angriffe der neueren Zeit, gegen den Satz von der göttlicher Inspiration der heiligen Schrift.

Verstehen wir die Inspiration recht! Sie will nicht sagen, daß hier keine menschliche Geistesthätigkeit stattgefunden hat. Wer das sagen wollte, den würde der Augenschein widerlegen. Die biblischen Geschichtsschreiber haben geforscht, gesammelt und gesichtet wie andere Geschichtsschreiber auch. Die Propheten haben, wie Luther sagt, in den heiligen Schriften der Vorzeit studirt. Und wenn der Apostel Paulus einen seiner Briefe schreibt, so sind alle seine Geisteskräfte in derselben Spannung, wie wenn er eine seiner großen Reden, etwa jene berühmte Rede auf dem Areopag zu Athen hält (Ap.-Gesch. 17). Nicht so ist es gemeint, wenn wir die göttliche Eingebung der heiligen Schrift lehren, daß die menschliche Geistesthätigkeit ausgeschlossen sein solle. Die biblischen Schriftsteller sind Schriftsteller und nicht bloß Schreiber; was sie schrieben ist ihnen nicht bloß in die Feder diktirt worden, sondern ist durch ihren eigenen Geist hindurchgegangen. Es ist aber nicht ein bloßes Erzeugniß ihres eigenen Geistes, sondern es ist ihnen innerlich vom Geiste Gottes dargereicht was und wie sie reden sollen; aus diesem Geist heraus reden und schreiben sie. In der Thätigkeit ihres Geistes waltet der Geist Gottes offenbarend, erleuchtend, ihre Gedanken und Worte regierend, daß sie das Richtige auch richtig sagen, und so sagen wie es nicht bloß ihrer Zeit sondern der Kirche aller Zeiten zu dienen geeignet ist. Daß der heilige Geist in ihrem Geiste thätig ist, erspart ihnen die Arbeit nicht sondern fordert dieselbe. Denn nicht als unlebendige Instrumente behandelt sie Gott; sondern nur zugleich mit der gesammeltsten Thätigkeit ihres eigenen Geistes sind sie Organe des Geistes Gottes; so redet er zu uns durch ihren Geist. Was er aber zu uns redet, das sind nicht willkürliche Belehrungen und Mittheilungen,

ſondern es iſt die göttliche Heilsoffenbarung und der Rath unſerer Seligkeit. Die Schrift iſt nicht eine Sammlung menſchlicher Wiſſenſchaften ſondern das göttliche Reichsbuch. Sie will uns nicht die Arbeit der Forſchung in den Fragen der weltlichen Wiſſenſchaften erſparen, ſondern die Fragen des Gewiſſens nach dem Wege des Heils beantworten. Sie will uns keine Aufſchlüſſe über die Probleme der Naturwiſſenſchaften geben, ſondern die Aufſchlüſſe über die Heilsgedanken Gottes wie wir ſie brauchen; ſie will uns, wie der Cardinal Baronius ſagt, nicht belehren, wie ſich der Himmel bewegt, ſondern wie wir in den Himmel kommen. Dazu iſt ſie von Gott eingegeben.[15] Aber iſt ſie das wirklich?

Können wir dieſer Inſpiration auch *gewiß* werden? Das iſt allerdings eine entſcheidende Frage. Aber wir können derſelben gewiß werden.

Dieſe Gewißheit hat ihre Stufen.

Wenn wir zu der Schrift herantreten und uns in ſie verſenken, ſo iſt das Erſte was uns an ihr überwältigend entgegentritt, ihre großartige Einheit, ihre bewundernswürdige Harmonie. Wir bewundern einen gothiſchen Dom, die Großartigkeit des urſprünglichen Gedankens, den Reichthum und die Konſequenz der Durchführung, die Zuſammenſtimmung aller einzelnen Theile. Die heilige Schrift iſt auch ein ſolcher Dom, und mehr als das. Sie ſchließt den größten Reichthum in ſich. Eine Fülle von Gedanken, von Erkenntniſſen, von Thatſachen iſt hier niedergelegt. Aber durch Alles zieht ſich Ein Gedanke hindurch. Es iſt derſelbe Geiſt der Religion der uns aus allen ihren einzelnen Theilen anweht. Es iſt dieſelbe Lehre die ſie in allen ihren einzelnen Theilen führt, dieſelben großen Wahrheiten die ſie allenthalben lehrt, derſelbe Weg des Heils den ſie uns gehen heißt, derſelbe Heilsgedanke Gottes den ſie überall verkündigt, mehr oder minder enthüllt, auf verſchiedenen Stufen ſeiner Verwirklichung, aber immer derſelbe. Sie iſt bewundernswürdig, dieſe Einheit der Schrift. Erwägen wir: wir haben hier im Grunde die geſammte Nationalliteratur Iſraels,

aus weit entlegenen Zeiträumen ſtammend, auf einen Zwiſchenraum von etwa 1600 Jahren vertheilt, von den verſchiedenſten Verfaſſern, unter den verſchiedenſten Umſtänden und Zeitverhältniſſen, zu den verſchiedenſten Zwecken, in den verſchiedenſten Formen der Rede geſchrieben — und doch welche bewundernswürdige Einheit des Geiſtes und der geſammten Denkweiſe! Wo iſt in der ganzen Welt, in allen Literaturen der Völker nur entfernt etwas Aehnliches?

Und nicht bloß dieſe Einheit iſt es die unſere Bewunderung erregt; noch mehr iſt es die zuſammenſtimmende Harmonie ihrer verſchiedenen Theile. Die Schrift bildet Ein großes Ganzes; ſie iſt nicht wie eine Sammlung von Schriften, ſie iſt wie Ein Buch, ſie iſt ein Organismus, in welchem jeder Theil nothwendig iſt, keiner zufällig und überflüſſig, ſondern jeder dem Ganzen dient, vom erſten Blatte an bis zum letzten, von der Schöpfung an bis zur Erneuerung der Welt; und die Mitte dieſes großen Ganzen iſt Jeſus Chriſtus und ſein Kreuz. Wir müſſen ſagen: das iſt nicht von Menſchen ſo gemacht. Denn die das Einzelne geſchrieben haben, die haben oft gar nichts von einander gewußt; ſie haben nichts von dem Ganzen gewußt, für welches ſie arbeiteten. Hier waltet nicht eigene Ueberlegung oder Zufall ſondern ein höherer Geiſt. Die Schrift iſt ein wunderbarer Bau. Dieſer Bau muß einen Baumeiſter haben. Es iſt der beherrſchende Geiſt welcher die Einzelnen in ſeinen Dienſt genommen.[16]

Und ein Jeder kann es erfahren daß dieſer Geiſt hier in urſprünglicher Kraft und Wahrheit zu uns redet. Wir haben eine Reihe chriſtlicher Schriften, welche ſich der Zeit nach unmittelbar an die neuteſtamentlichen Schriften anſchließen: ein Sendſchreiben des Klemens von Rom, eines Schülers des Apoſtels Paulus, an die Korinther, noch aus dem erſten Jahrhundert; Briefe des Biſchofs Ignatius von Antiochien; einen Brief des ehrwürdigen Polykarpus von Smyrna, eines Schülers des Apoſtels Johannes, u. dgl. mehr. Niemand kann dieſe Schriften der Apoſtelſchüler, der angeſehenſten chriſtlichen Lehrer und Ver-

treter der Kirche ihrer Zeit lesen, ohne von Erstaunen ergriffen zu werden über den mächtigen Unterschied zwischen den neutestamentlichen Schriften und diesen Schriften der Apostelschüler. Auch einem Schelling war dieser merkwürdige Unterschied der stärkste Beweis für die Inspiration des Neuen Testaments.[17]

Und so hat sich denn der Kirche zu allen Zeiten die Schrift nicht bloß als die Verkündigung der Wahrheit innerlich bezeugt, sondern auch als die ursprüngliche für alle Zeiten maßgebende Verkündigung. Niemals ist die Kirche irre geworden in ihrer Zuversicht zur heiligen Schrift. Stets hat in ihr die Gewißheit gelebt, daß sie an ihr das Wort Gottes besitze das sie braucht. Diese ihre Gewißheit — sie ist nicht ein willkürlicher Einfall, nicht eine eigensinnige Behauptung; es ist der gemeinsame Glaube aller Kirchen und aller Christen; er ist allgemein, denn er ist unzertrennlich vom Wesen der Kirche selbst: er ist nicht ein Erzeugniß ihrer eigenen Gedanken, er ist vom Geiste Gottes ihr gewirkt, von demselben Geiste welcher die Schrift selbst gewirkt hat, daß sie der Kirche, die seine Schöpfung ist, zur Leuchte diene die sie nöthig hat. Wie der Geist Gottes unserm Geiste Zeugniß gibt, daß die Verkündigung von Jesu Christo die Wahrheit ist die uns selig macht, so hat der Geist Gottes der Kirche stets Zeugniß gegeben, daß das Wort der Schrift das Wort Gottes für sie sei das sie in alle Wahrheit leitet. Und dieser Glaube hat sich der Christenheit in fortschreitendem Grade bestätigt. Sie hat es im Laufe der Zeit erfahren, daß sie an der Schrift wirklich das habe was sie an der Schrift zu haben im Glauben gewiß ist, nämlich das sichere und maßgebende Wort Gottes. Die Geschichte der Schrift in der Kirche ist die Geschichte ihrer Bewährung.[18]

Dieser Erfahrung gegenüber wird sie sich auch durch die Kritik in ihrem Glauben nicht irre machen lassen.

Verstatten Sie mir hierüber ein Wort.

Wir leben im Zeitalter der Kritik. Vielen ist durch die Kritik der Glaube an die Schrift erschüttert worden. Aber mit

Unrecht. Was ists was man gegen die Schrift einwendet? Man stößt sich an ihrem Inhalt. Warum? Weil sie nicht kopernikanisch von der Sonne lehrt? Aber die Schrift will uns nicht zu Astronomen machen sondern zu Christen. Oder weil sie der Geschichte widerspricht? Die geschichtliche Forschung bestätigt vielmehr die Schriftangaben. Es war eine Zeit wo man die Berichte über den Aufenthalt Israels in Aegypten für Märchen erklärte. Nun erzählen uns die ägyptischen Papyrusrollen und alte Wandgemälde davon. Und im Säulenhofe des Berliner Museums steht ein altes Sitzbild des Königs Ramses II. welches ohne Zweifel bereits Moses gesehen.[19] Man hat die Schilderungen des Buches Jona von Ninive, oder des Buches Daniel über den babylonischen Hof bezweifelt. Aber die Forschungen unsrer Tage bestätigen sie.[20] Gehen wir aber zum Neuen Testament herab, so muß jeder Kundige anerkennen, daß seine Schilderungen völlig den geschichtlichen Zuständen seiner Zeit wie sie uns anderweitig bekannt sind entsprechen.[21]

Man hat Anstoß am Inhalt der heiligen Schrift genommen — Anstoß des Geschmacks. Aber was ist subjektiver als der Geschmack? Friedrich II. von Preußen erklärte bekanntlich die Dramen Shakespeare's für barbarisch. Wir denken jetzt etwas anders darüber. Anstoß am sittlichen Inhalt.[22] Aber es ist unbestritten daß die Schrift eine Quelle sittlicher Erfrischung ist. Anstoß an den Wundern die sie berichtet.[23] Aber das ist eine Prinzipienfrage; bei dieser handelt es sich um verschiedene Weltanschauungen.

Die neuere Zeit beschäftigt sich mit Vorliebe mit den Fragen nach dem Zeitalter und den Verfassern der einzelnen biblischen Bücher. Und die Resultate, die wirklichen oder die vermeintlichen Resultate dieser Untersuchungen sind es besonders welche die Gemüther vielfach ängstlich machen. Aber ohne Noth. Es gibt wenig Gebiete auf denen leichter Irrthümer vorkommen als auf dem Gebiete der literarischen Kritik. Die Philologen, deren Sache diese Kritik vornehmlich ist, werden das bestätigen. Schleiermacher war ein Kenner platonischer Schriften wie wenige.

Und doch hat er mehrere Geſpräche dem Plato mit Unrecht abgeſprochen. Sollten wir Theologen auf dem Gebiete der bibliſchen Kritik von dieſem Geſetze des Irrthums befreit ſein? Und wenn auch die verneinende Kritik in vielen Stücken Recht hätte, ſo berührt das nicht ohne Weiteres den Glauben. Die „fünf Bücher Moſis“ behalten ihren Werth und Bedeutung, auch wenn wir etwa der Kritik zugeſtehen müſſen, daß zu demjenigen was von Moſes ſelbſt herrührt mehr oder minder große Beſtandtheile von andern Männern Gottes hinzugefügt worden ſind, ſo daß auf dieſem Wege jenes Schriftwerk diejenige Vollſtändigkeit erhalten hat, wie ſie nöthig war, wenn es ſeinen Zweck für die Kirche der Folgezeit erfüllen ſollte. Müſſen die prophetiſchen Reden, welche man unter dem Namen des Propheten Jeſajas zuſammengefaßt hat, alle von dieſem Propheten, können nicht manche von ihnen von anderen Propheten ſein? Hört die Schrift, welche den Namen des Propheten Sacharja trägt, auf ein Beſtandtheil des Wortes Gottes zu ſein, wenn ſich herausſtellen ſollte, daß ein Abſchnitt davon einem älteren Propheten angehört, deſſen Namen wir nicht kennen? Ob das Evangelium des Matthäus wie es uns vorliegt vom Apoſtel Matthäus iſt oder nicht — davon hängt unſer Glaube nicht ab. Ich glaube daß es ein Werk des Matthäus iſt; aber es würde meinen Glauben nicht im Geringſten berühren, wenn ich mich überzeugen müßte, daß etwa der erſte Entwurf des Apoſtels von einem andern Zeugen der apoſtoliſchen Zeit durch weitere Berichte aus dem Leben Jeſu vermehrt worden ſei. Ich führe dieſe Beiſpiele nur an um zu zeigen, daß die Frage des Verfaſſers nicht ohne Weiteres eine Frage des Glaubens iſt. Allerdings hat dieß ſeine Grenzen — nämlich an der Wahrhaftigkeit der Schrift und ihrer Ausſagen über ſich ſelbſt. Denn jeder Kritik welche dieſe verneint, werden wir den Eindruck entgegenhalten den Jeder empfängt der die Schrift unbefangen lieſt, daß hier der Geiſt der Wahrhaftigkeit in einer Reinheit und Stärke zu uns rede wie nirgends ſonſt, und werden dann dieſem Geiſt der Wahrhaftigkeit der Schrift mehr Glauben

schenken als den Gründen der Kritik.[24] Aber selbst wenn wir diese oder jene biblische Schrift fallen lassen müßten, würde unser Glaube damit nicht zu Boden fallen. — Eine kritische Schule — die sogenannte Tübinger Schule — hat von allen paulinischen Briefen nur vier übrig gelassen: den Römerbrief, die beiden Korintherbriefe und den Galaterbrief. Wir müssen sagen: und wenn wir nur diese vier hätten, so hätten wir das ganze Christenthum. Wir würden beklagen daß wir nicht mehr haben. Aber wir würden Jesum Christum, sein Heil und unsre Seligkeit zur Genüge daraus erkennen können. Aber Gottlob, wir haben mehr. Man erkennt jetzt allgemein an, daß jene kritische Schule viel zu willkürlich verfahren und viel zu rasch aufgeräumt hat. Man wird gewiß noch Manches anerkennen lernen was eine überscharfe Kritik jetzt etwa noch in Frage stellt. Es ist ein wahres und noch jetzt passendes Wort des ehrwürdigen katholischen Theologen Hug, das er vor etwa fünfzig Jahren in seinem Gutachten über das damalige Straußische Leben Jesu schrieb (S. 59): „Es ist bräuchlich bei uns geworden, daß wer den Namen eines Gelehrten im Fache der Theologie verdienen will, etwas Auffallendes, Kühngewagtes über die heiligen Denkmäler unseres Glaubens zur Messe bringe und die Vorgänger darin überbiete. Die Kühnheit ersetzt den Gehalt. Ein barsch hingeworfener Satz, der Alles auf die Spitze stellt, verschafft bei uns Ruhm wie in Frankreich ein fein angebrachtes Witzwort."

Man würde sich von diesen Angriffen nicht so imponiren lassen, wenn man mehr in der Schrift lebte und heimisch wäre. Und dazu ist doch uns die Schrift gegeben, daß wir unsern Geist und unser Herz mit ihr innerlich vertraut machen, und nicht etwa bloß daß wir sie als Objekt kritischer Operationen ansehen und behandeln. Die Schrift hat eine reiche Geschichte hinter sich, nicht bloß eine Geschichte der Kritik, aus der sie doch immer wieder gerechtfertigt hervorging, sondern vielmehr eine Geschichte der Erfahrung welche die Kirche von ihr gemacht hat. Die Kirche ist im Laufe der Zeiten der Schrift nicht un-

gewiſſer ſondern gewiſſer geworden, und wer ſich richtig zu ihr ſtellt, der wird an dieſer Erfahrung der Kirche Antheil erhalten und die Schrift immer lieber gewinnen. In allen Dingen wächſt die Liebe auf dem Wege der Pflicht. Die Pflicht gegen die heilige Schrift iſt, ſie zu leſen und in ihr zu leben. Das iſt auch der Weg um ihrer gewiß zu werden.

Und wem ziemte es mehr in der Schrift heimiſch zu ſein als uns deutſchen, uns evangeliſchen Chriſten? Die Bibelüberſetzung Luthers iſt der Stolz unſres Volks und die Perle unſerer Literatur. Sie hat unſerem Volke die Sprache gegeben welche die großen Geiſter unſerer Nation redeten und ſchrieben. Sie hat die Bibel zu einem Volksbuch gemacht in einem Grade wie ſie es nie geweſen. Hier iſt der gemeinſame Boden auf dem ſich alle Stände und Stufen der Bildung, von den höchſten an bis zu den geringſten, begegnen. Mehr als Homer bei den Griechen ſchlingt die Bibel ein geiſtiges Band um alle Klaſſen unſeres Volkes.[25] Und welch ein Band! In den höchſten Angelegenheiten der Seele, in den größten Fragen des Geiſtes, in den heiligſten Empfindungen und Gedanken begegnen wir uns hier. Und ſie iſt es die unſere Seele immer neu erfriſcht, wenn wir uns in ſie verſenken. Wie ein ewig ſprudelnder Quell, in dem ſich unſere Seele badet, quillt es in ihr. Aus der Zerſtreuung der Welt, aus dem Lärm des Tages, aus dem Streit unſrer Gedanken und Empfindungen flüchten wir in ſie: hier wird unſere Seele ſtille, hier umweht uns der Odem der Ewigkeit, hier iſt das Heiligthum Gottes. Lernen wir in der Schrift leben, ſo werden wir auch lernen die Schrift lieben.

Je mehr wir uns aber liebend in ſie verſenken und ſie die Nahrung unſres Geiſtes ſein laſſen, um ſo mehr wird ſie in uns auch das Verlangen erwecken nach der göttlichen Gnade von der ſie Zeugniß ablegt, und die uns nahe kommt in den Mitteln der Gnade, welche die Kirche zu verwalten berufen iſt: das iſt in Wort und Sakrament.

Neunter Vortrag.

Die kirchlichen Gnadenmittel.

Der Gedanke Gottes ist unser Heil d. h. unsre Gemeinschaft mit Gott. Denn sie ist unsre Bestimmung; in ihr finden wir unsre Wahrheit. Durch Christi Person und Werk ist dieses Heil begründet und verwirklicht, die Kirche trägt es als ihren Schatz in sich, in der Schrift haben wir das urkundliche Zeugniß davon. Was hier außer uns vorhanden ist, soll nun auch unser inneres Eigenthum werden.

Aber es verhält sich mit dem Christen wie mit dem Christenthum selbst. Die Welt konnte das Christenthum empfangen, aber nicht selbst erzeugen: es war eine That Gottes innerhalb der Geschichte. So ist auch der Christ ein Werk Gottes innerhalb unsres Lebens. Das Christenthum ist ein neues schöpferisches Prinzip in der Geschichte der Welt: so muß auch eine neue schöpferische Geistesmacht in den Zusammenhang unsres sittlichen Lebens hineintreten, wenn wir Christen werden sollen. Dieß ist das Wesen der Gnade und ihrer Wirkung im Menschen. Sie ist nicht bloß eine Lehre, eine Ermahnung oder eine Vorschrift; sie stellt nicht bloß ein Ideal auf und gibt uns neue Ideen; sie ist eine wirksame Thatsache, eine schöpferische Macht, die sich unsres Geistes und Willens bemächtigt und neue Gedanken und Bewegungen in uns hervorruft. Es ist wahr, sie tritt nicht unvermittelt in unser inwendiges Leben hinein. Sie hat ihre Vorbereitungen, sie hat ihre Anknüpfungen, sie schließt sich mit den Erzeugnissen unsres eigenen sittlichen Strebens und Vermögens zur Einheit zusammen. Aber sie ist nicht ein Er-

zeugniß unsrer eigenen sittlichen Kraft sondern die Erneuerung derselben. Wir können uns nach ihr sehnen, aber wir können sie nicht erwerben; sie muß uns entgegenkommen und sich selbst uns mittheilen. Allerdings, sie übt ihr Werk nicht ohne uns, denn sie übt es in uns. Die sittliche Arbeit die jemand zu vollbringen hat, kann ihm nicht von einem Andern, auch nicht von Gott abgenommen werden, sondern er selbst hat sie zu vollbringen. Aber alle unsre Mitarbeit mit Gott ruht doch auf dem Grunde, welchen die Arbeit Gottes in uns legt. Gott selbst muß das Neue in uns beginnen, den Keim des Neuen in uns hineinlegen, die neue sittliche Kraft uns mittheilen; wir können von uns aus nichts dazu thun; wir bringen alle von Haus aus Abneigung und Widerstreben dagegen mit; es muß der Stärkere über uns kommen, der uns überwindet und unser Herz für Gott gewinnt. Wie das Heil außer uns in Jesu Christo Gottes Werk und That war, so ist es auch die Aneignung des Heils in uns. Es ist der Geist Gottes der auf unsern Geist wirkt und ihn innerlich erneuert.[1]

Alle geistige Wirksamkeit der Menschen, alle Einwirkung des Einen auf den Andern fordert ihre entsprechende Vermittlung. Die zwei großen Mittel, wodurch der Mensch auf den Menschen wirkt, sind das Wort und die That. In diese Formen kleidet sich auch der Geist Gottes und macht sie zum Mittel seiner Gnade: Wort und Handlung. Von jeher hat die Kirche diese beiden: Wort und Sakrament als die Gnadenmittel bezeichnet, durch welche die Wirksamkeit des Geistes Gottes uns nahe kommt und in uns eingeht.

Stärker als die physische Macht ist die Macht des Geistes auf Erden, und von jeher waren es die neuen großen Gedanken welche die Welt in Bewegung gesetzt haben. Alle andern Mächte und Gewalten dienen nur der Macht des Geistes. Wenn die stolzen Gebäude, welche die Herrschergewalt oder die Waffen der Armeen gegründet haben, zu Boden stürzen und in Trümmern liegen — so schwebt über den Trümmern der Geist und trägt seine Gedanken von Jahrhundert zu Jahrhundert.

Sie sind das eigentlich Bleibende; alles Andere vergeht. Sie vermitteln den Ertrag der Geschichte den folgenden Geschlechtern. Sie knüpfen einen Zusammenhang der Geister die durch Jahrtausende von einander getrennt sind. Sie bilden die Schwungkraft des Geistes, und erwecken die Energie des Willens, und entzünden die Macht der Begeisterung welche die Seele aller großen Thaten und die Hoffnung des Gelingens ist. Aber die Form des Geistes und das Gewand in welches der Gedanke sich kleidet ist das Wort.

Das Wort ist die Offenbarung des Geistes in welcher er Leib wird. So hat sich auch die Offenbarung Gottes von Anfang an in das Wort gekleidet. Das Wort ist der Ausdruck für die Offenbarung selbst geworden. Wohl, der Geist kann sich in verschiedene Formen kleiden. Alles kann er sich zum Mittel erwählen durch welches er zu uns spricht und auf uns wirkt. Er redet zu uns durch die ganze reiche Welt der Symbolik. Aber seine eigenste Verleiblichung ist doch das Wort. Und zu allem andern was ihm als Ausdruck seiner Kundgebung dient, zu allen Zeichen und Symbolen muß doch erst das deutende Wort hinzutreten, um den Geist, der in die sichtbare Form des Zeichens gleichsam gebannt ist, zu befreien und zu unserm Geiste reden zu machen. Deßhalb ist das Wort das Mittel des geistigen Verkehrs und die Macht der geistigen Einwirkung. Wohl, es gibt auch einen stummen Verkehr und eine schweigende Wirksamkeit. Aber dieß Alles ruht auf dem Wort. Das Wort knüpft den Zusammenhang zwischen Geist und Geist, der dann in verborgener Stille sein Werk fortsetzt.

Deßhalb, da Gott den Heilsrath seines Herzens den Menschen offenbaren und ihre Seelen von dem Unheil der Sünde frei machen wollte, offenbarte er sich im Wort. Auf jeder Stufe der Heilsoffenbarung sehen wir ein neues Wort Gottes, welches an die Ueberlieferung des vorhergehenden anknüpft und es weiter führt. So pflanzt sich das Wort und seine Wirkung fort von Geschlecht zu Geschlecht. Auf diesem Worte erst ruht dann die schriftliche Aufzeichnung, damit sich an dieser die Ueberlieferung

des Worts zu jeder Zeit zurechtfinden und erneuern könne. Alles vorchriſtliche Wort aber zielte auf Den der „das Wort“ ſchlechthin heißt, Jeſus Chriſtus. Da der Evangeliſt den umfaſſendſten vollſten Ausdruck für Jeſus Chriſtus ſuchte, wählte er den Namen „das Wort“ (Joh. 1, 1). Das heißt: er iſt die abſolute Offenbarung. In ihm hat Gott ſein ganzes Herz und ſeinen ganzen Willen niedergelegt und gegen uns ausgeſprochen. Er der der Inhalt des ganzen Alten Teſtaments iſt, er der die Seele des Neuen Teſtaments bildet, er iſt das Wort ſchlechthin, er iſt die abſolute Offenbarung Gottes. Die Form ſeiner Offenbarung aber und das Mittel ſeiner Wirkſamkeit war wieder das Wort, in welches er ſich ſelbſt hineinlegte.

Wohl, Jeſus hat auch Zeichen und Wunder gethan, und ſchon ſeine Erſcheinung übte einen mächtigen Eindruck auf die Gemüther der Empfänglichen. Aber wenn Jeſus ſein ganzes volles Herz ausſchütten und die Herzen der Menſchen in ihrem tiefſten Innern erfaſſen und bewegen wollte, ſo kleidete er ſein Zeugniß ins Wort. Und dieß verleiht erſt auch ſeinen Wundern und Zeichen und ſeiner ganzen Erſcheinung ihre eigentliche Bedeutung und Wirkung. Wir wiſſen ja Alle, welche herzbewegende Gewalt den Worten Jeſu einwohnt. Das Wort war es denn auch, welches er ſeinen Jüngern als die Macht bezeichnete durch welche ſie die Welt aus den Angeln heben ſollten. Ihr Beruf ſollte die Verkündigung des Wortes ſein. „Gehet hin und lehret alle Völker“; „predigt das Evangelium aller Kreatur“. Seit jener erſten Predigt am Tage der Pfingſten geht das Wort der Verkündigung durch die Welt.

Das Wort iſt die Macht der Kirche. Als die deutſchen Ritter Luthern ihr Schwert anboten zum Dienſte ſeiner Sache, wies er es ab mit der Erklärung: das Wort ſolls thun.[2]

Das Wort iſt die Macht der Kirche, auch ihrer Ausbreitung. Das iſt der Beruf der Miſſion. Zwar hat manchmal die Herrſchſucht oder der Eigennutz mit der miſſionirenden Kirche einen Bund geſchloſſen und ihre weltlichen Mittel ihr zu Dienſte geſtellt. Aber die eigentliche Macht der Miſſion iſt doch das

Wort der Verkündigung. Wenn das Evangelium zu den Heiden kommt, so bringt es ihnen nicht bloß Religion sondern auch Kultur. Die Mission hat eine eminente Kulturbedeutung, eine viel größere als die ahnen, welche sie als Werk des Pietismus bezeichnen und verachten. Aber das Alles vermittelt sich doch im letzten Grunde durch das Wort.

Das Wort tritt uns in mannigfacher Gestalt entgegen. Wenn die Mutter ihr Kind beten läßt oder ihm biblische Bilder erklärt, wenn der Lehrer die Jugend in der biblischen Geschichte unterrichtet, oder wir auf dem Katheder vor unsern jungen Theologen die Geheimnisse der christlichen Lehre entwickeln, oder wenn ich hier zu Ihnen von den Fragen unsres Glaubens spreche, so ist das Alles Verkündigung des Wortes in verschiedener Gestalt. Aber seine eigentliche Gestalt ist doch die öffentliche Verkündigung desselben in der Predigt. Hier konzentrirt es seine ganze Kraft und will es seine volle Wirkung üben.

Freilich sie muß auch wirklich Predigt des Wortes Gottes sein und nichts Anderes sein wollen. Sie muß nicht Phrasen drechseln und der Menschheit Schnitzeln kräuseln oder zur Schaustellung der eigenen Weisheit und Geistreichheit oder Beredtsamkeit werden wollen. Wir sollen nicht uns predigen und unsre Gaben oder unsre Armseligkeit, sondern das Wort Gottes d. h. Jesum Christum. Und Sie sollen nicht uns hören wollen und unsre Gedanken oder schönen Worte, sondern das Wort Gottes d. h. Jesum Christum. Aber wenn die Predigt das wirklich ist was sie sein soll, dann ist sie auch die entsprechendste, eigenste und wirksamste Gestalt des Wortes Gottes.

Die Predigt war das Hauptgeschäft Jesu Christi während seines irdischen Lebens, die Predigt bestimmte er zum Hauptberuf seiner Jünger nach seiner Auffahrt. Das Amt der großen Propheten des Alten Testaments war die Predigt; das Geschäft der Apostel Jesu Christi war die Predigt; die Religionen der alten Welt und ihr Widerstand gegen das Christenthum sind gestürzt vor der Macht der Predigt. Und die Geschichte der Kirche berichtet uns von einer ansehnlichen Zahl von Männern,

welche dieſe Waffe des Geiſtes mit einer weithinreichenden Wirkung handhabten. Die Predigt iſt die weltbewegende und die ſeelenbewegende Macht. Luthers Predigt war es welche die neue Zeit eröffnete und auf lange hinaus beſtimmte, und welche zugleich in den Seelen der Einzelnen ein neues Licht und Leben entzündete und in die Gemüther der Verzagten den Troſt der Gnade Gottes ſenkte. Deßhalb hat auch unſre Kirche vor den andern die Predigt ſtets als die Hauptſache im Gottesdienſt bezeichnet und behandelt, oder will ſie wenigſtens als ſolche vor Allem auch von denen behandelt wiſſen welche zu predigen berufen ſind. Zwar es iſt nicht bloß das Wort der öffentlichen Verkündigung was predigt. Es predigt uns auch die Natur, es predigt uns auch der religiöſe Schmuck der Kirchen und unſrer Häuſer. Aber das Mittel durch welches Gott am eigenſten und unmittelbarſten zu uns ſpricht, Geiſt zu Geiſt, Herz zu Herzen, iſt doch das Wort, und die eigenſte Geſtalt des Wortes iſt die öffentliche Verkündigung deſſelben in der Predigt.

Welchen Inhalt hat das Wort?

Es kann ein einziges Wort ſein welches uns trifft. Es iſt vielleicht ein Moment der bei uns durchſchlägt oder einer langen Vorbereitung das letzte Siegel aufdrückt und ſie abſchließt. Aber wir brauchen doch das ganze Wort. Das ganze Wort aber beſteht aus Geſetz und Evangelium. Sie müſſen beide ihre Wirkung an uns üben, wenn es zur völligen Aneignung des Heils und zu einem geſunden Chriſtenleben kommen ſoll.

Gott geht mit der geſammten Menſchheit wie mit dem Einzelnen einen pädagogiſchen Gang. Die Geſchichte iſt die Erziehung des Menſchengeſchlechts. Und im Einzelnen wiederholt ſich das Geſetz des Ganzen. Das ſittliche Geſetz aller Erziehung aber iſt: durch das Geſetz zur Freiheit! Wenn der Evangeliſt Johannes den Gegenſatz des Alten und des Neuen Teſtamentes bezeichnen will, ſo ſagt er: das Geſetz iſt durch Moſes gegeben, die Gnade und Wahrheit iſt durch Jeſus Chriſtus geworden. Wenn der Apoſtel Paulus den Unterſchied der Zeiten charak-

teriſiren will, ſo bezeichnet er ihn als Geſetz und evangeliſche Freiheit. Und dieſen Unterſchied von Geſetz und Evangelium zu betonen iſt eine Grundlehre unſerer Kirche. Allerdings, ſie ſtehen nicht bloß im Gegenſatz, ſie ſtehen auch in Beziehung zu einander. Der Apoſtel Paulus nennt das Geſetz einen Zuchtmeiſter auf Chriſtum. So dient das Geſetz dem Evangelium und führt über ſich ſelbſt hinaus zur Freiheit im Evangelium. Aber dieſe Beziehung, in der ſie zu einander ſtehen, ruht doch auf dem Unterſchied. Wir wiſſen Alle daß mit dem Chriſtenthum eine neue Zeit begonnen hat. Die Zeit des Geſetzes wich der Zeit der Gnade. Zwar Gott iſt zu allen Zeiten der gnädige Gott, und Evangelium iſt ſchon im Alten Teſtament. Die Seele des Alten Teſtaments iſt die Verheißung auf Chriſtum. Aber doch nur die Verheißung; das Evangelium iſt die Zukunft des Alten Teſtaments, ſeine Gegenwart iſt das Geſetz. Wenn wir die Geſetzesbeſtimmungen des Alten Teſtamentes leſen, ſo erſcheint es uns vielleicht unverſtändlich, warum ſich dieſelben auf alle die vielen, nach unſern Begriffen, gleichgiltigen Einzelnheiten und Aeußerlichkeiten erſtreckten und ſich nicht mit den großen moraliſchen Wahrheiten begnügten? Es wäre unverſtändlich und wäre willkürlich, wenn das Geſetz nicht der Erziehung zu dienen beſtimmt wäre. Es ſollte als Geſetz gefühlt werden. Es ſollte ein Joch auf dem Nacken ſein. Es ſollte das ganze Leben nach allen ſeinen Seiten auf jedem Schritt und Tritt in Pflicht nehmen und in Gehorſam ſpannen. Wir gebieten oftmals unſern Kindern einzelne Dinge die nicht nöthig ſind. Es iſt vielleicht an ſich gleichgiltig ob ſie das thun oder jenes. Aber weil wir es geboten haben, ſo ſollen ſie es thun. Nicht um der Sache willen, ſondern um unſres Gebotes willen. Sie ſollen Gehorſam lernen. Es kommt einmal eine Zeit auch für ſie, wo ſie aus dieſer ſtrengen Zucht des Geſetzes entlaſſen werden und ſich ſelbſt angehören. Aber zuvor müſſen ſie reif ſein für dieſe Freiheit. Sie dazu reif zu machen dient eben das Geſetz. Das Geſetz iſt uns Allen nöthig. Es heißt einmal in der Schrift (Klagl. 3, 27): Es iſt dem Manne gut daß

er das Joch trage in seiner Jugend. Wer nicht zu gehorchen gelernt hat, der hat auch nicht gelernt zu befehlen. Wem nicht der Eigenwille gebändigt und gebrochen worden ist, der weiß auch später die Freiheit nicht recht zu gebrauchen. Das Gesetz ist eine nothwendige Stufe der sittlichen Entwicklung. Wenn man sie überspringt oder aus falscher Weichlichkeit dem Andern ersparen will, so entsteht Zuchtlosigkeit und Willkür. Aber es ist eine Durchgangsstufe zur Freiheit. Zwar Viele kommen nicht über das Gesetz hinaus; sie bleiben stets unter dem Gesetz, in ihrem äußeren Leben oder in ihrem inneren. Aber sie sollten über dasselbe hinauskommen und von ihm frei werden; wie der Apostel es ausdrückt: durch das Gesetz dem Gesetz absterben.

Wie dient das Gesetz dazu, uns über sich selbst hinauszuführen? Sein erstes Amt ist daß es uns in Zucht nimmt. Es hemmt die Ausbrüche der Leidenschaften und tritt ihren Regungen mit seinen Verboten entgegen. Wir sollen lernen uns beherrschen und unsere Gelüste durch die Kraft unsres Willens bändigen. Freilich die Gelüste selbst kann es uns nicht nehmen und die sündige Neigung selbst nicht austilgen; das Herz vermögen Gesetze nicht zu ändern. Man kann Neigungen nicht gebieten und Liebe nicht befehlen. Das Gesetz hilft uns nicht von der Sünde, sondern bringt sie uns nur zum Bewußtsein. Denn eben indem wir im Gehorsam gegen das Gebot uns zu beherrschen und zu zwingen suchen, fühlen wir den Widerstand den unsre sündige Neigung entgegensetzt um so stärker. Wer es am strengsten mit sich nimmt, fühlt und bekennt auch am meisten seine Ohnmacht der Macht der Sünde gegenüber die uns innerlich beherrscht. Wohl, wir sollen an uns arbeiten. Aber alle Strenge gegen uns und aller sittliche Ernst macht uns nicht anders. Wir sollen die Fehler bekämpfen und nach der Tugend streben. Aber wenn wir noch so viele Fehler ablegen, und noch so viele Tugenden uns erwerben, und noch so viele gute Werke thun, und noch so legal in allem unserm Verhalten sind — dadurch werden wir selbst nicht andere Menschen.

Gewiß, es ist besser ernste Vorsätze zu fassen als leichtsinnig in den Tag hineinzuleben. Aber mit guten Vorsätzen allein kommt man nicht in den Himmel. Es ist schön, wenn der jugendliche Enthusiasmus dem sittlichen Ideal nachjagt das ihm vor Augen schwebt, und mit der Kraft der Begeisterung sich über die sittliche Gemeinheit erhebt, in welcher ein so großer Theil unsrer Jugend untergeht. Es ist etwas Liebenswerthes um eine solche edle sittlich aufstrebende Jugend. Sie kennen wohl Alle jene Erzählung im Evangelium, wie ein reicher Jüngling zum HErrn nahte mit der Frage, was er noch thun müsse um in das Reich Gottes zu kommen. Das war ein solcher Jüngling mit dem Enthusiasmus des Ideals. Und in dem Herzen auch des HErrn regte sich, wie in unsrem, die Freude an dem sittlichen Adel der Menschennatur: Er sah den Jüngling an — heißt es in der Erzählung (Mark. 10, 21) — und liebte ihn. Und doch zeigt eben jene Erzählung, daß das sittliche Ideal allein uns nicht hilft. Wir kommen auf diesem Wege nie über den Zwiespalt, den wir in uns tragen, hinaus. Ich berufe mich kühn auf die Erfahrung eines Jeden der diesen Weg gegangen ist, ob dieser Weg der eignen sittlichen Anstrengung uns zur wahren sittlichen Freiheit geführt hat. Sie kennen ja die sittliche Entwicklung der alten Welt. Gibt es einen höhern Adel sittlicher Begeisterung, als wie er uns aus der sittlichen Gedankenwelt Plato's entgegentritt und aus seinem Ideal des Wahren und Guten in der Gestalt der Schönheit? Das ist es ja an der antiken Welt der Griechen und Römer was uns in der Jugend so lebhaft entzündet hat, und was stets die Jugend, so lange sie sich nicht selbst untreu werden wird, zur Begeisterung fortreißen wird, dieser ideale Hauch sittlicher Schönheit der über diese ewig jugendliche Welt ausgebreitet ist, dieser edle Geist des sittlichen Strebens und Ringens der aus ihren großen Männern zu unsrem Geiste redet. Und doch! wohin ist die alte Welt gekommen! Das war ihr Beruf, daß sie, nachdem sie die in der Menschennatur liegenden Möglichkeiten alle entfaltet und erschöpft hatte, ihre Ohnmacht erkannte. Das ist ihr

bleibender Beruf: ein stets lautredendes Denkmal der menschlichen Grenzen zu sein![3] Ich schweige von dem Schmutz der Sünde, in dem so Viele untergegangen sind. Ich spreche nur von ihren edleren Vertretern. Je weiter herab, um so mehr häufen sich die Stimmen, welche den unseligen Zwiespalt beklagen, den wir nicht zu überwinden vermögen.[4]

Es ist die Erfahrung Aller die diesen Weg gegangen sind. Wir möchten, und können doch nicht; wir wollen, und wollen doch nicht; wir ringen darnach frei zu werden, und werden es doch nicht; wir fassen immer neue Vorsätze und kommen doch nicht zum Vollbringen. „Ich unglückseliger Mensch" ruft der Apostel Paulus aus in jenen erschütternden Klagen im 7. Kapitel des Römerbriefs, wo er diesen inneren Zwiespalt und das Unvermögen des eigenen Wollens gegenüber der Uebermacht der Sünde unsrer Natur schildert. Und dasselbe ist das Ende, bei dem ein Jeder anlangt, der diesen Weg geht; das ist die Erfahrung, die wir Alle gemacht haben auf diesem Wege: wir haben uns tief unglücklich gefühlt.[5] Und das soll sein. Das ist das Ziel des Gesetzes.

Da setzt dann das Evangelium ein. Als die Zeit erfüllet war, sagt der Apostel, sandte Gott seinen Sohn (Gal. 4, 4). Er meint die Zeit des Gesetzes. Es hat Israel, es hat die Heidenwelt ihre Gesetzeszeit gehabt. Was für Israel das mosaische Gesetz war, das war für die Heidenwelt das sittliche Ideal der philosophischen Moral. Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn: das wiederholt sich bei einem jeden Einzelnen. Wenn das Gesetz an ihm seine Aufgabe erfüllt hat, macht es dem Evangelium Platz.

Das Evangelium aber ist Jesus Christus. Er ist der Inhalt der christlichen Predigt. Er hat sich selbst gepredigt, und seine Apostel haben ihn gepredigt. Er ist auch unsere Predigt.

Was heißt das, Jesum Christum predigen? Das heißt die Gnade Gottes, die Vergebung der Sünde, den Trost der Gewissen predigen. Wenn wir den Kern der Predigten Christi treffen wollen, wir werden Alle solche Worte nennen wie:

Kommet her zu mir Alle die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken (Matth. 11, 28); oder solche Trostworte wie er sie zur Sünderin sprach: Gehe hin, meine Tochter, deine Sünden sind dir vergeben, dein Glaube hat dir geholfen (Luk. 8, 48 ff.); oder werden an Gleichnisse denken wie jenes königliche Gleichniß vom verlorenen Sohn (Luk. 15). Wenn wir nach dem Kern der apostolischen Predigt fragen, so antwortet uns Paulus: wir predigen Jesum Christum den Gekreuzigten; ich hielt mich nicht dafür daß ich etwas wüßte unter euch, ohne allein Jesum Christum den Gekreuzigten (1 Kor. 1, 23. 2, 2). Das Wort vom Kreuz aber ist das Wort von der Versöhnung: Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung; so sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott vermahnet durch uns; so ermahnen wir nun an Christi Statt: lasset euch versöhnen mit Gott. Denn Gott hat Den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit die vor Gott gilt (2 Kor. 5, 19—21). Und wenn wir nach der Predigt Luthers und nach der Grundlehre unsrer Kirche fragen, so lautet sie in Uebereinstimmung mit dem Apostel Paulus: die Rechtfertigung aus dem Glauben d. h. die Aneignung der Versöhnung in der Sündenvergebung und Gotteskindschaft durch die gläubige Annahme der Gnade Gottes. Das ist die Predigt von Christo.

Zwar gegen diese Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben hat man von jeher die Anklage erhoben, sie beeinträchtige die Moral, sie trenne die Religion von der Sittlichkeit, sie schwäche den sittlichen Ernst und Eifer. Schon der Apostel Paulus hat diese Angriffe zu erfahren gehabt. Sie bildeten den Kampf seines Lebens. Nicht der Glaube sondern die Werke — so sagten seine Gegner — sind der Weg zum Heil. Der Glaube und die Werke — sagte die folgende Zeit. Nicht der Glaube sondern die Gesinnung, lehrt der Rationalismus. Nicht bloß der Glaube sondern vor Allem die Gesinnung und die Werke der Liebe, lehrt die römische Kirche.

Während die Römiſchen ſagen: wir kommen zur Rechtfertigung auf dem Wege der Heiligung, ſo ſagen wir: wir kommen zur Heiligung auf dem Wege der Rechtfertigung. Wir müſſen erſt der Gnade Gottes gewiß ſein, ehe wir ihm die freudige Liebe des Herzens ſchenken können; wir müſſen erſt mit Gott verſöhnt ſein, ehe wir in Freundſchaft mit ihm leben können; und alles Leben heiligen Gehorſams iſt nur die dankbare Antwort auf die Gabe der Gnade Gottes. Wir werden aber der Gnade Gottes gewiß nur durch den Glauben. Das iſt die Lehre unſrer Kirche.[6] Denn das iſt unſre ſchwerſte Laſt die auf uns liegt: die Schuld und das Bewußtſein der Schuld; und das iſt unſer vorderſtes Bedürfniß das wir in uns tragen: Vergebung der Sünde zu haben und der Gnade Gottes gewiß ſein zu dürfen.

Man ſagt, die Lehre von der Rechtfertigung ſei eine Beeinträchtigung der Sittlichkeit, während ſie doch ein Ausdruck des ſittlichen Ernſtes iſt. Denn das iſt der Maßſtab der Sittlichkeit bei einem Jeden: der Grad der Stärke und Lebhaftigkeit ſeines ſittlichen Bewußtſeins. Das ſittliche Bewußtſein aber fühlt die Sünde vor Allem als Schuld, dann erſt als Macht; zuerſt als die Laſt die unſer Gewiſſen drückt, dann erſt als die Macht die unſern Willen bindet. Ehe unſer Wille an die ſittliche Arbeit der Beſſerung gehen kann, wenigſtens mit Erfolg und Freudigkeit gehen kann, muß unſer Gewiſſen zuerſt ſich frei wiſſen und fühlen von der Laſt der Verſchuldung. Wir müſſen das Recht haben zu vergeſſen was dahinten liegt, um uns nach dem zu ſtrecken was vor uns liegt. Dieß Recht aber, unſre Sünde zu vergeſſen, kann nur Gott uns geben; denn an ihm allein haben wir geſündigt. Nur Er kann uns vergeben, nicht wir ſelbſt. Seine Vergebung aber brauchen wir, wenn es uns wohl und frei um's Herz werden ſoll.

Wenn ein Kind ſich gegen ſeine Aeltern verſündigt hat — ehe es ein neues Leben anfängt, ſucht es Vergebung. So lange es nicht Vergebung hat, iſt es unglücklich; ſo lange ruht die Laſt ſeiner Schuld auf ihm; ſo lange hat es auch keine Freu-

digkeit neuen Handelns. Es bittet vor Allem um Vergebung: Verzeih! Und auch wenn es Strafe empfängt — es weiß auch durch die Strafe die Sache nicht abgemacht; auch dann noch iſt ſein innerſtes Bedürfniß die Vergebung. Und nicht etwa weil es ſich zu beſſern verſpricht, erwartet es Vergebung. Denn daß es gut ſei, iſt es jederzeit Gott und ſeinen Aeltern ſchuldig. Nur nicht ohne daß es ſich beſſert, aber nicht weil es ſich beſſert, empfängt es Vergebung; nur weil ihm die Aeltern aus freier Güte vergeben wollen. Zwar iſt es uns ſittlich nicht möglich unſern Kindern die Verzeihung auszuſprechen, wenn wir in ihnen nicht den ernſten Willen der Beſſerung ſehen. Aber der Grund der Verzeihung liegt nicht im Kind, ſondern in den Aeltern ſelbſt.

Aehnlich iſt es auch hier. Nicht wir machen etwa unſre Sünde und Schuld wieder gut durch unſre guten Werke oder unſre gute Geſinnung. Man kann nichts wieder gut machen. Denn auch das Beſte was wir wollen und thun, ſind wir ſchuldig. Nicht weil wir uns zu beſſern verſprechen, nicht weil wir unſre Sünde verurtheilen und uns innerlich davon löſen, nicht weil wir unſre Geſinnung ändern und uns bekehren, vergibt uns Gott. Wir erwerben uns die Vergebung nicht, wir verdienen ſie uns nicht. Sondern Gott ſchenkt ſie uns frei. Er kann ſie uns nur nicht ſchenken ohne daß wir unſre Geſinnung ändern; der ernſtliche Vorſatz der Beſſerung iſt eine Bedingung der Vergebung, aber nicht der Grund der Vergebung. Der Grund der Vergebung liegt nur in Gott und ſeiner freien Gnade. Dieſe iſt es die uns vergibt, um Jeſu Chriſti, um der Verſöhnung Jeſu Chriſti willen. Durch dieſe hat Gottes Heiligkeit es ſich ſelbſt möglich gemacht uns vergeben zu können. Unſer Glaube aber iſt es der dieſe Gnade ergreift. Denn es iſt ein Glaube an die Gnade der Verſöhnung. Dadurch erlangen wir die Vergebung. Denn was du glaubſt das haſt du, ſagt Luther. Nicht in unſerm Glauben liegt der Grund der Vergebung, nicht weil unſer Glaube etwa ſo viel werth wäre, weil er etwa ein ſo gutes Werk wäre daß es Gott be-

lohnen müßte, oder in unſrer Liebe die erſt aus dem Glauben kommt, oder in unſrer Buße aus welcher der Glaube ſtammt; nicht in uns, ſondern nur in Gott und in dem Verſöhnungstode Jeſu Chriſti. Nur die Gnade iſt es und ſonſt nichts, was Gott beſtimmt uns die Vergebung zuzuſprechen und uns zu ſeinen Kindern anzunehmen. Das nennen wir mit dem Apoſtel Paulus Rechtfertigung d. h. die Losſprechung von aller Schuld und Strafe und die Annahme an Kindesſtatt. Nicht weil wir keine Sünder ſind, ſondern obgleich wir Sünder, ja eben weil wir Sünder ſind, aber an ſeine vergebende Gnade glauben, werden wir von Gott frei und ledig und gerecht geſprochen und zu Gnaden angenommen.

Dieſe Rechtfertigung iſt alſo nicht eine Umänderung die in uns ſelbſt vorgeht, ſondern, wenn wir ſo ſprechen dürfen, ein Vorgang der in Gott vorgeht, eine Aenderung in ſeinem Urtheil über uns, in ſeiner Anſchauung von uns, in unſrer Geltung bei ihm. Er will uns als ſeine lieben Kinder anſehn und behandeln. Der Geiſt Gottes aber gibt Zeugniß unſerm Geiſt daß wir Gottes Kinder ſind, — gibt uns dieſes Zeugniß durch das Wort Gottes das ſich an uns richtet, und ſpricht uns freundlich tröſtend zu: ſei getroſt mein Sohn, meine Tochter, deine Sünden ſind dir vergeben, dein Glaube hat dir geholfen! So wirkt uns der Geiſt durch das Wort im Herzen die fröhliche, die in Gott ruhende Gewißheit, wie ſie der Chriſt beſitzen muß, wenn er wahrhaft chriſtlich leben und ſterben ſoll. Denn nur daraus erwächſt die freie freudige Liebe des Kindes zu Gott, der dankbare Gehorſam des Lebens, die Freudigkeit des Sterbens. Das iſt das Ziel des Wortes und ſein Triumph.

Freilich, das geht bei einem jeden Chriſten durch mannigfache Schwankungen hindurch, wohl auch durch Fallen und Auferſtehen. Aber das Wort Gottes iſt ſtärker als unſre Schwachheit, und ihm zur Seite treten jene Begleiter des Wortes, welche Gott verordnet hat ſeine Wirkſamkeit zu unterſtützen und der Schwachheit des Glaubens zu Hülfe zu kommen, nämlich die Sakramente.

Was sind die Sakramente?

Sie sind vor Allem symbolische Handlungen.

Symbole sind sinnliche Darstellungen unsinnlicher Wahrheiten oder Vorgänge. Keine Religion ist ohne Symbole. Auch die christliche Religion nicht. Das Symbol entspricht einem Bedürfniß der menschlichen Natur. Denn wir sind nicht reine Geister. Der Leib selbst ist ein Symbol des Geistes, und die ganze Natur ein Symbol der übersinnlichen Welt. Der Puritanismus, der nur weiße Wände kennt, verkennt die menschliche Natur und ihr Bedürfniß. Die Wahrheit will sich auch eine sichtbare Erscheinung geben, und das Wort kleidet sich in die Gestalt des Sinnenfälligen.[7] Unser ganzes Leben ist von Symbolen durchzogen. Die Gedanken unsres Geistes, die Neigungen unsres Herzens, sie alle suchen einen symbolischen Ausdruck. Warum nicht auch das religiöse Leben? Kein Gottesdienst kann bestehen ohne das Symbol. Der ganze Kultus ist ein heiliges Symbol. Und tragen wir das Symbol nicht unwillkürlich in unser ganzes Leben hinein? Wenn wir die Hände falten, wenn wir das Haupt neigen oder erheben, wenn wir die Knie beugen — es ist Alles ein Symbol, ein sinnlicher Ausdruck des Unsinnlichen. Wir lieben es uns zu umgeben mit Symbolen. Wir haben das Kreuz zum gemeinsamen Symbol der ganzen Christenheit gemacht. Jedes Bild des Erlösers ist uns ein Symbol. In aller Kunst liegt etwas Symbolisches. Denn sie sucht die unsichtbare Welt der Geister im sichtbaren Bilde darzustellen. Je höher die Sache ist die sie darstellt, um so mehr wird die Kunst nur eine Andeutung dieser Sache sein. Nie wird es einem Maler gelingen, im Antlitz Jesu Christi die volle Erscheinung der Gnade und Wahrheit zu malen. Alle wahre Kunst behält etwas Symbolisches. Eben dadurch wird sie zur Leiter die uns aus der Welt der Sichtbarkeit in die unsichtbare führt.[8] Wir brauchen solche Hülfen, auch in der Religion. Keine Religion ist ohne Symbol, auch die christliche nicht.

Höher als das Symbol der Sache aber steht das Symbol

der Handlung. Das konzentrirte Symbol ist die symbolische Handlung. In jeder Religion finden wir symbolische Handlungen; auch die christliche hat sie. Sie sind unwillkürlich. Wenn ich einen Andern segne, lege ich unwillkürlich meine Hand auf sein Haupt. Der Kultus ist ein System symbolischer Handlungen, auch der christliche. Wo sie fehlen, wird er kahl und kalt. Sie entsprechen einem Bedürfniß unsrer Natur. Aber es ist ein Unterschied zwischen den vorchristlichen Religionen und der christlichen. Jene waren die Religionen der Weissagung, diese ist die Religion der Erfüllung. Die Symbole des Christenthums weisen nicht über sich hinaus auf einen zukünftigen Inhalt, sondern sie reden zu uns von einem gegenwärtigen, und die höchsten Symbole tragen ihn in sich. Das sind die Sakramente. Die Sakramente sind symbolische Handlungen, aber es sind erfüllte Symbole, sie haben die Sache die sie bedeuten.

Wir zählen nur zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl. Die römische Kirche zählt sieben. Diese Zahl hat sich erst im Mittelalter festgesetzt. In früheren Zeiten war die Zahl sehr schwankend; denn der Begriff des Sakraments war lange ein schwankender. Aber stets hat man Taufe und Abendmahl vor den andern ausgezeichnet.[9] Und das ist auch unser Grund. Wir zählen viele heilige bedeutungsvolle Handlungen der Kirche, wir haben auch die Konfirmation und die Beichte, die eheliche Einsegnung und die Weihe der Diener der Kirche, und einem jeden verstorbenen Christen soll der Segen der Kirche nachgerufen werden. Aber keine von diesen Handlungen kommt an Bedeutung und Würde den beiden Handlungen der Taufe und des Abendmahls gleich. Sie beruhen auf einer ausdrücklichen Einsetzung und Anordnung Christi für diese Zwischenzeit der äußern Trennung von ihm, und wir glauben, daß, was sie bedeuten, sie auch enthalten und mittheilen.

Bevor Jesus Abschied nahm von seinen Jüngern, hat er die Taufe angeordnet, als die Handlung, durch welche alle diejenigen, welche willig dazu seien, in die Zahl seiner Jünger,

in die Gemeinschaft der zukünftigen Kirche aufgenommen werden sollten.[10] Die Taufe ist das Sakrament der Aufnahme. Die äußere Form desselben ist nicht schlechthin neu. Sie schloß sich an frühere Zeremonien an. Es gab im Alten Testamente Waschungen und Reinigungen; und Johannes der Täufer gebrauchte die Wassertaufe als Symbol der Buße und der Vergebung zur Vorbereitung auf den Eintritt in das Reich Gottes. Aber Christus legte in diese Form einen neuen Inhalt hinein. Diesen Inhalt spricht er aus in dem Bekenntniß des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, welches mit dieser Handlung verbunden sein solle. In die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes und seines Heils soll die Taufe aufnehmen. Der Mittelpunkt dieser Heilsoffenbarung aber ist die Versöhnung am Kreuz, die Vergebung der Sünden. Dieß bedeutet diese Handlung. Sie ist ein Sinnbild. Das Sinnbildliche liegt in dem Element das dazu verwendet wird und in der Handlung selbst. Das Wasser ist das Mittel der Reinigung, und die Handlung des Abwaschens die Handlung der Reinigung. Die Taufe bedeutet die Reinigung von den Sünden. Nicht bloß daß wir uns reinigen sollen, sondern daß Gott uns reinigen will.[11] Aber sie bedeutet das nicht bloß, sie gibt was sie bedeutet. Sie ist die Grundlegung des christlichen Lebens. Das christliche Leben ist das Leben der Gemeinschaft mit Gott. Das Hinderniß dieser Gemeinschaft ist die Schuld der Sünde. Das Erste was wir brauchen ist die Vergebung der Schuld. Die Taufe ist das Sakrament der Reinigung des Gewissens von der Schuld. Aber in der Absicht uns mit Gott zu verbinden. Das Band der Gemeinschaft mit Gott ist der heilige Geist. Mit dem Wasser der Reinigung verbindet sich der Geist der Einigung. Die Taufe ist der Bund eines guten Gewissens mit Gott.[12]

Bei uns ist die Taufe zur Kindertaufe geworden. So lange die Kirche im Stadium der Mission steht, wendet sie sich mit ihrer Taufe, weil mit ihrem Worte, naturgemäß zunächst an die Erwachsenen. Sobald sie aber irgendwie festen Fuß

gefaßt hat, sieht sie die Kinder die in ihrem Schoße geboren werden als ihre Kinder an, und nimmt dieselben auf in die Gemeinschaft des Heils dessen Trägerin sie ist. In der Apostelgeschichte wird uns wiederholt berichtet daß Paulus ganze Häuser getauft habe.[13] Denn das Christenthum will die Seele nicht bloß des Einzellebens sondern auch des häuslichen Gemeinschaftslebens sein. Der Ausdruck hiefür ist die Taufe der Kinder. Es ist wahr, unsre Kinder wissen nichts davon wenn sie getauft werden. Denn ihr ganzes Geistesleben liegt noch im Traumschlummer, aus dem es nur allmählich erwacht. Aber vorhanden ist es doch, und ihrem Gott und Schöpfer gehören sie doch an. Sollen sie nicht auch ihrem Heiland übergeben werden? Beten wir nicht über unsre Kinder? Tragen wir sie nicht auf fürbittendem Herzen? Und wer wollte bezweifeln, daß dieß mehr ist als bloße Form und leere Worte? Als einst israelitische Mütter ihre Kinder zu Jesu brachten, damit er sie segne, und die Jünger sie zurückweisen wollten, weil diese kleinen Kinder doch noch nichts davon verstünden, verwehrte es ihnen Jesus ausdrücklich, nahm die Kinder auf seine Arme, legte ihnen seine Hände aufs Haupt und segnete sie.[14] Warum sollten wir ihm nicht unsre Kinder auch bringen und gewiß sein dürfen, daß er sie auch annehme und ihnen seinen Segen gebe? Die Taufe ist der Ausdruck hiefür.

Allerdings, die Kinder haben noch keine Sünden gethan; wir lieben es sie unschuldig zu nennen. Aber sie gehören doch dem menschlichen Geschlechte an, auf welchem eine alte Gesammtschuld ruht. Und daß ihre Unschuld ihre Grenzen habe, zeigt sich sobald der Geist aus seinem ersten Schlummer erwacht, und damit auch alle die Unarten aus denen sich die Sünden entwickeln. Sie haben die Gnade Gottes nicht minder nöthig wie wir Alte.

Gewiß, unsre Kinder haben kein Bewußtsein von dem was mit ihnen vorgeht bei der Taufe; denn sie haben überhaupt noch kein Bewußtsein. Folgt aber daraus, daß überhaupt noch nichts innerlich in ihnen vorgehe? Liegen nicht die Keime aller

ſpäteren geiſtigen und ſittlichen Entwicklung im Neugebornen? Und wer will den Tag beſtimmen, an welchem dieſelben innerlich thätig zu ſein beginnen? Weit jenſeits unſres Bewußtſeins liegt der Anfang unſres inneren geiſtigen Lebens. Und auch ſpäter noch — wie vieles liegt hinter den Grenzen unſres Bewußtſeins, was nicht in daſſelbe eintritt! Die Grenzen unſres Bewußtſeins ſind viel enger als das Gebiet unſres geiſtigen Lebens. Und mannigfache Einwirkung erfahren wir, geiſtige, ſittliche Einwirkung, ohne daß wir es wiſſen. Wer will dem Geiſte Gottes Schranken ſetzen, über welche er nicht ſolle hinaus gehen können? Er hat ſein Werk in den Kindesſeelen ſo gut wie in den Seelen der Erwachſenen, und weiß jene ſo gut für den Empfang der Heilsgnade zu bereiten wie er uns Erwachſene hiefür bereitet indem er in unſrem bewußten Willen Buße und Glaube wirkt.[15]

Aber allerdings, jene Gemeinſchaft der unbewußten Kindesſeele mit ihrem Gott ſoll dann auch Sache des Bewußtſeins werden. Darum laſſen wir auf die Taufe die Konfirmation folgen. Nicht um die Taufe vollſtändig zu machen — denn ſie iſt es ſchon; nicht um ſie zu erneuern — denn ſie iſt der Anfang ein für allemal; ſondern damit der Getaufte das chriſtliche Bekenntniß, auf welches er getauft worden, ſelbſt auch in ſeinen Mund nehme und ausſpreche, daß der Bund mit Gott in der Taufe ein Bund auch ſeines bewußten Willens mit Gott ſein ſolle, und damit er den Segen empfange gerade in den Jahren ſeiner ſittlichen Entwicklung und ſeiner ſittlichen Gefahren. Mit der Konfirmation verbinden wir den erſten Empfang des heiligen Abendmahls, und damit den Eintritt in die volle Mitgliedſchaft der chriſtlichen Kirche.

Zum Gedächtniß an die Erlöſung aus Aegypten brachte man in Iſrael alljährlich am Paſſahfeſte im Frühling ein Lamm dar und beging unter feierlichen Zeremonien im gemeinſchaftlichen Kreiſe ein religiöſes Mahl, zur Feier der Erlöſung und als Unterpfand der gnädigen Gemeinſchaft Gottes mit ſeinem Volke. Dieſen Brauch hielt auch Jeſus mit ſeinen Jüngern.

Als er dieſes Mahl zum letzten Male mit ſeinen Jüngern gehalten, am Abend vor ſeinem Tode, da ſeine Seele auf das Tiefſte bewegt war von dem was ihm bevorſtand, von den Gedanken ſeines Todes zum Opfer für die Welt der Sünder, von den Gedanken des Abſchieds von ſeinen Jüngern die er allein in der Welt zurückließ — da, leſen wir, nahm er das Brod, dankete, brachs und gabs ſeinen Jüngern und ſprach: Nehmet hin und eſſet; das iſt mein Leib. Deſſelben gleichen auch den Kelch nach dem Abendmahl, gab ihnen den und ſprach: Nehmet hin und trinket Alle daraus; dieſer Kelch iſt das Neue Teſtament in meinem Blute, das für euch und für Viele vergoſſen wird zur Vergebung der Sünden. Solches thut, ſo oft ihrs trinket, zu meinem Gedächtniß (Matth. 26, 26—28. Mark. 14, 22—24. Luk. 22, 19. 20. 1 Kor. 11, 24. 25.).

So ſprach der Herr, und das iſt ſein Vermächtniß das er ſeiner Gemeinde hinterließ. Und ſo hat es auch die Chriſtenheit zu allen Zeiten gehalten. Sie hat das Abendmahl als die höchſte aller ihrer Handlungen, als ein hochheiliges Geheimniß ſtets angeſehen, und ſtets geglaubt nach den Worten ihres Meiſters darin ſeinen Leib und ſein Blut zu haben. Deßhalb war auch die Form der Feier in der alten Kirche, daß der Geiſtliche bei der Austheilung an die Einzelnen ſprach: der Leib Chriſti! das Blut Chriſti! und der Empfänger antwortete mit Amen. Und dieß iſt das Bekenntniß der Kirche Chriſti aller Orten noch jetzt. Aber freilich in welchem Sinne das Sakrament Leib und Blut Chriſti ſei, darüber iſt Streit. Das Mahl der Gemeinſchaft iſt das Zeichen der Trennung geworden.

Die römiſche Kirche läßt das irdiſche Element im himmliſchen untergehen: es wird wunderbar verwandelt durch die Konſekration des geweihten Prieſters. Es iſt nicht mehr Brod und Wein; es ſcheint nur Brod und Wein; in Wahrheit iſt es nur Leib und Blut Chriſti. Die reformirte Kirche läßt das irdiſche Element nur ein Zeichen und Unterpfand einer inneren geiſtliche Gemeinſchaft der Gläubigen mit Chriſto ſein; es iſt

nicht Leib und Blut Christi, es bedeutet und verbürgt nur Leib und Blut Christi d. h. die geistliche Gemeinschaft mit Christo und der Frucht seines Todes.[16] Unsere Kirche, die lutherische, glaubt die Worte Christi nehmen zu müssen wie sie lauten, und wie sie Paulus versteht wenn er sagt: das Brod sei die Gemeinschaft des Leibes Christi, der Kelch sei die Gemeinschaft des Blutes Christi — das will sagen: daß der Empfang von Brod und Wein der Empfang von Leib und Blut Christi sei.

Verehrte Anwesende! Das heilige Abendmahl ist das letzte Vermächtniß des scheidenden HErrn. Schon für die natürliche Empfindung muß es uns heilig sein als das Testament des Sterbenden. Aber dem Christen ist es mehr als das. Es ist das Allerheiligste der christlichen Kirche, welches unsre Gedanken nur mit Scheu betreten. Ob wir es mit unsern Gedanken völlig erreichen — die Hauptsache ist daß wir in demüthig gläubigem Sinn hinnehmen was uns hier gegeben wird, und den Segen daraus holen der uns hier geboten ist. Es ist ein Vermächtniß der Liebe. So werden wir es nur verstehen, wenn wir die Liebe zu verstehen suchen. Das Wesen der Liebe ist sich selbst zu geben. So werden wir in ihm die Liebe sehen müssen die sich selbst mittheilt. Diesen Weg müssen unsre Gedanken gehen, wenn sie es verstehen wollen.

Brod und Wein nimmt der HErr. Das sind die edelsten und die allgemeinsten Erzeugnisse der Erde zur Speise des Menschen. Darum hat sie der HErr erwählt. Sie beide. Wir haben kein Recht eines von beiden wegzulassen. Keine Künste des Verstandes reichen hin, das Testament des HErrn zu ändern und die Kelchentziehung der sogenannten Laien zu rechtfertigen.[17]

Brod und Wein sind Speisen die zum Genusse dienen sollen. Dazu ist das Abendmahl eingesetzt. Zum Empfang, nicht zur Anbetung. Nehmet hin und esset, nehmet hin und trinket. Es gibt kein Recht diese Bestimmung zu ändern.[18]

Sie sollen genossen werden als ein Bild und Gleichniß. Das Brod gibt Kraft, der Wein gibt freudigen Muth. Kraft und Freudigkeit des Glaubens und Lebens sollen wir uns hier

holen. Was die Sakramente bedeuten, das geben sie auch. Den Inhalt des Sakraments spricht der HErr aus mit dem Wort von seinem Leib und Blut. Seinen Leib hat er für uns in den Tod gegeben, sein Blut hat er für uns vergossen. Aber der am Kreuze starb, lebt jetzt im Himmel in verklärter menschlicher Natur. Er ist auferstanden und gen Himmel gefahren und hat verheißen: siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Er hat nicht bloß seinen Geist gesandt; er will selbst auch bei uns gegenwärtig sein, leibhaftig, derselbe der einst auf Erden gewandelt, der einst am Kreuz gestorben und im Grabe gelegen, und der jetzt verklärt zur Rechten des Vaters sitzt und den Seinen allezeit nahe ist. Er, der Menschensohn, der erhöhte, will bei uns sein und sich uns mittheilen zur Gemeinschaft, und zwar zur völligen Gemeinschaft. Es ist nicht bloß eine Geistesgemeinschaft in der wir mit ihm stehen sollen; es sind nicht bloß die Kräfte seiner göttlichen Natur die wir empfangen sollen; es ist auch seine Menschennatur mit welcher er selbst sich uns schenken will. Den Leib den er am Kreuz für uns in den Tod gegeben, das Blut das er am Kreuz für uns vergossen, das will er uns geben zur geistlichen Speise. Er will ganz uns zu eigen sein; die Gemeinschaft mit ihm soll eine völlige sein. Das ist das Ziel der Liebe. Man muß die Liebe verstehen, die höchste Liebe, wenn man dieß Sakrament verstehen will.

Wozu er sich uns gibt? Er ist am Kreuz gestorben und ist nun verklärt. Er ist gestorben, um unsre Sünde zu sühnen; er lebt verklärt im Himmel, um uns einst aufzunehmen in die Gemeinschaft seines Lebens. Die Sünde soll uns vergeben, unsre zukünftige Verklärung soll uns verbürgt sein. Jenes ist unser Trost wenn wir auf die Vergangenheit blicken, dieß ist unsre Hoffnung wenn wir auf die Zukunft schauen. Wir selbst stehen in der Gegenwart; wir sind auf dem Wege aus der Welt der Sünde in die Welt der zukünftigen Herrlichkeit, aus dem Leben des Todes in das Leben der Auferstehung. Das Abendmahl ist das Mahl unsrer Pilgrimschaft. Wenn wir

müde werden, wenn wir unſre Schwachheit fühlen, wenn uns der Troſt der Vergebung entſchwindet, wenn unſer Glaube ſchwach wird und unſre Hoffnung matt — dann ſollen wir kommen zu dieſem Mahl, dann ſollen wir uns Troſt und Stärkung holen, dann ſoll uns Leib und Blut Chriſti vergewiſſern, daß uns unſre Sünden vergeben ſind und das ewige Leben gewiß iſt. Darum ſollen wir, ſo oft wir von dieſem Brode eſſen oder von dieſem Kelche trinken, des HErrn Tod verkündigen bis daß er kommt (1 Kor. 11, 26). Sein Tod iſt unſer Troſt, ſein Kommen iſt unſre Hoffnung. Das iſt das Letzte.

Zehnter Vortrag.

Die letzten Dinge.

Das Thema meines heutigen, des letzten, Vortrags, verehrte Anwesende, sind die letzten Dinge, das ist: das Ende der Geschichte und des gesammten Weltlaufs. Das Ende aber ist die Vollendung — unsre Vollendung, die Vollendung der Kirche, die Vollendung der Welt. Denn wir sollen Erben des ewigen Lebens, die Kirche soll zum vollendeten Reiche Gottes, die Welt zur unvergänglichen und herrlichen Welt Gottes werden. Das ist das Ziel aller Dinge. Denn die Welt hat ein Ziel dem sie entgegengeführt wird, die Geschichte der Völker wie der Kirche hat ein Ziel an dem sie anlangen soll, unser Leben hat ein Ziel an dem es zur Ruhe und zu seiner Wahrheit kommen soll.[1]

Von diesem dreifachen Ziele lassen Sie mich heute zu Ihnen sprechen.

Wir haben ein Ziel. Denn das irdische Leben ist es nicht von welchem wir die Erfüllung unsrer Hoffnungen erwarten können. So lange wir leben hoffen wir. Ein Leben ohne Hoffnung ist kein Leben. Unsre Hoffnung aber weist uns über dieses Leben hinaus in ein Leben der Zukunft. Denn dieses irdische Leben erweckt zwar Hoffnungen, aber es erfüllt sie nicht; es gibt Versprechungen, aber es hält sie nicht; es betrügt uns um die Hoffnungen die es uns macht. Wie viele getäuschte Hoffnungen liegen auf dem Wege eines jeden Menschenlebens! In der Jugend verspricht vielleicht der erste Flügelschlag des Geistes einen weiten Flug in die Ferne; aber wie selten er-

füllen die späteren Jahre was die Jugend versprochen! In der Jugend schäumte vielleicht in uns der Geist als wollte er nach allen Seiten ausströmen — wie arm und enge sind wir dann geworden! In der ersten Frühlingszeit stehen die Bäume weiß vom Schnee der Blüten. Wie lange währt es, so liegen die Blüten fast alle am Boden, nur wenige reifen zur Frucht. Und wenn nur etliche wenige zur Reife kommen! Wie es aber mit dem inneren Leben der Geistesentwicklung ist, so ist es noch viel mehr im Gebiet der äußeren Erlebnisse. Es ist voll von Enttäuschungen. Das ist die häufigste Klage die man hört, das ist der tiefste Grund der Verdrossenheit welche sich nur allzuoft über das alternde Leben auszubreiten pflegt. Denn das sind noch die geringeren Leiden des Alters: die Uebel welche das unvermeidliche Gefolge der schwindenden Kräfte sind. Viel schmerzlicher sind die Enttäuschungen, die Verkennungen, die Vernachlässigungen welche das Alter so oft zu erfahren hat. Wie selten folgt auf das schönste Leben ein schöner Abend! Und wie schwer ist es — viel schwerer als es die Jugend glaubt — würdig und schön alt zu werden![2]

Ob wir ein Recht hatten die Hoffnungen zu hegen mit denen wir uns trugen, oder nicht — gleichviel, die Klage bleibt dieselbe; das Leben hat uns seine Versprechungen nicht gehalten. Es mag sein, es gibt Glückliche, denen das Alter in Fülle bot was die Jugend sich wünschte. Aber wenn es auch noch so viel gäbe — der Unglücklichen, die sich um ihre Hoffnungen betrogen sehen, gibt es noch viel mehr. Und ist ein Unglücklicher nicht so viel werth wie ein Glücklicher! Und im Grunde, wer ist glücklich?[3]

Es liegt etwas tief Melancholisches auf dem ganzen Leben. Diese Melancholie ist unzertrennlich von ihm, unzertrennlich von unsrer Empfindung.[4] Es ist die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen, es ist das Gefühl der Nichtigkeit aller Güter und Genüsse dieses Lebens, welche diese Stimmung der Trauer über unser Leben breitet. Jener König Israels, welcher einen Reichthum des Geistes besaß wie kein andrer und das

Leben genoß wie wenige — er faßt den Ertrag seines Lebens in das eine Wort zusammen: es ist Alles eitel, ganz eitel.[5] Und jener römische Kaiser, der einer Welt gebot, da es zum Sterben mit ihm kam, sprach: ich war Alles, und es war für nichts.[6]

Und wäre es auch etwas — ein Augenblick löscht Alles aus. Wir sterben! Haben wir bedacht was das heißt? Zwar wer es weiß was das heißt, der kann es nicht sagen, und wir die wir davon reden, wissen es noch nicht. Aber wir empfinden es im Voraus. Wir klagen über das Leben und fliehen doch den Tod. „Wir leben, das Leben hassend, doch voll Furcht zu sterben."[7] Sollte das das Ende sein? Das Leben verweist uns immer auf die Zukunft, jeder Tag auf den folgenden, von Morgen hoffen wir was Heute und Gestern uns nicht erfüllt haben. So viel sich uns etwa auch erfüllt hat, es bleibt uns immer noch zu wünschen übrig; und was uns noch zu wünschen übrig bleibt, das erscheint uns immer als die Hauptsache. So verweist uns jeder Tag auf den nächsten — bis zuletzt der Tag des Todes kommt. Wo bleibt dann die Erfüllung unsrer Hoffnungen? Ist der Tod nur Tod, dann ist das Leben eine Grausamkeit und die Hoffnung eine Ironie. Das Leben verweist uns an ein Leben jenseits des Todes. Denn dieses irdische Leben befriedigt nicht die Bedürfnisse unsres Geistes, befriedigt am wenigsten die Bedürfnisse des Christen.

Daraus ist der Glaube an die Unsterblichkeit entstanden. Er ist so allgemein als der Glaube an Gott. Bei allen Völkern die ein höheres Geistesleben führen, herrscht dieser Glaube, bei den übrigen wenigstens eine Ahnung.[8] Ueberall ist der Tod und seine Stätte ein Gegenstand ehrfurchtsvoller Scheu, und die Gesetze welche sich auf die Pflichten gegen die Todten beziehen, gehören zu den heiligsten. Um dieser Pflichterfüllung willen hat Antigone kein Bedenken getragen, das Gesetz der Staates zu übertreten und ihr Leben zu wagen. Die Pflicht gegen den Todten war ihr heiliger als der Gehorsam gegen die Lebenden. Die Gräber der Ahnen zu vertheidigen galt nicht

minder hoch als die Vertheidigung der Altäre des Vaterlandes. Sie erschienen als das Band welches das Volk und sein Land zusammenhielt, und die Ahnen der Vorzeit wurden gerne als die segnenden Geister der Gegenwart angesehen, die man mit Opfern zu ehren nicht bloß für häusliche sondern auch für patriotische Pflicht erachtete. Die Kunst hat es von jeher geliebt die Wohnstätten der Verstorbenen zu schmücken um sie zu ehren, und man hat sie gerne da angebracht wo die Lebenden weilten. Durch die Inschriften aber, in welchen man die Verstorbenen zu den Lebenden sprechen ließ, stellte man einen Verkehr zwischen beiden her. Die Todten galten nicht als Dahingeschwundene, sondern als Lebendige der jenseitigen Welt. Wenn eine spätere Zeit daraus ein bloßes Gedächtniß der Ueberlebenden machte, so ist das ein Abfall vom ursprünglichen Sinn. Die Sitte selbst, die Stätte der Todten mit der der Lebenden in so nahe Berührung zu setzen und gleichsam ein Band der Gemeinschaft zwischen beiden zu knüpfen, ist ein Denkmal jenes alten Glaubens, dem die Todten nicht Todte sondern Lebende sind.[9]

Dieser Glaube ist allgemein. Dieser Glaube war es der in Aegypten die Pyramiden baute und in seinen Mumien noch jetzt uns Zeugniß ablegt; er war es der den germanischen Völkern den todesfreudigen Muth im Kampfe verlieh, und der die Edelsten der Griechen um die Geheimlehren der eleusinischen Mysterien versammelte, welche ihnen den Trost wider den Tod geben wollten den ihre Religion ihnen nicht gab. Allerdings, erst das Christenthum hat diesen Glauben zur vollen Gewißheit erhoben, aber er ist doch so allgemein wie der Glaube an Gott. Er ist ein Erbtheil der ganzen Menschheit.

Seine Allgemeinheit beweist, daß er ein nothwendiger Gedanke des menschlichen Geistes ist. Und nicht bloß für das Denken nothwendig, sondern auch für das Leben. Denn es bedarf nicht erst eines Beweises, daß der Glaube an die Unsterblichkeit eine der wesentlichsten Stützen für den ganzen sittlichen Bestand unsres gesellschaftlichen Lebens ist. Nehmen wir diesen Glauben aus dem Kreise der menschlichen Wahrheiten hinweg,

so nehmen wir aus dem Leben der menschlichen Gesellschaft die sittliche Idee. Man sagt uns zwar, man müsse das Gute um des Guten willen thun. Aber was ist das Gute? Ist es nicht Gott? Und wenn Gott ist, ist er nicht Richter? Wir müssen alle offenbar werden vor seinem Richterstuhl. Und unser sittliches Bewußtsein selbst fordert eine höchste Rechenschaft, der sich Keiner entziehen und welcher gegenüber sich Keiner mehr selbst täuschen kann. Und auch ohne das — es ist von der höchsten praktischen Bedeutung, ob das Leben ein Ziel hat. Darnach bestimmt sich die ganze Richtung desselben.[10] Dieses Ziel aber hat es nur, wenn es eine Unsterblichkeit gibt, eine Unsterblichkeit des Einzelnen, und nicht bloß, wie man sagt, eine Unsterblichkeit der Gattung.

Von jeher hat man Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aufgestellt.

Die Existenz der Idee der Unsterblichkeit selbst ist der Beweis ihrer Wahrheit. Denn unsre Erfahrung zeigt uns nur Tod und Vergänglichkeit. Woher ist der Gedanke der Unsterblichkeit und seine Allgemeinheit und Sicherheit? Trüge nicht unser Geist unvergängliches Wesen in sich, er würde auch nicht den Gedanken der Unvergänglichkeit haben. Wir nennen uns Sterbliche. Warum? Warum anders als weil wir uns unsterblich wissen. Eben darum erinnern wir uns stets daran daß wir sterblich sind. Das Bewußtsein unsrer Unsterblichkeit selbst ist der Beweis seiner Wahrheit. Man hat dieß unmittelbare Bewußtsein zu rechtfertigen gesucht durch einzelne Beweise.[11] Wie die Beweise für das Dasein Gottes, so sind auch diese ein Zeugniß unsres Bewußtseins. Darin liegt ihre Bedeutung.

Man hat die Unsterblichkeit bewiesen aus dem Wesen der Seele. Sie sei nicht materiell, nicht zusammengesetzt wie die Dinge der Natur, sie sei also nicht der Auflösung unterworfen. Die Wahrheit dieses Beweises ist zu sagen: der Mensch ist ein persönliches Wesen, darum für Gott und für die Ewigkeit geschaffen.

Man hat ſie bewieſen aus unſrer Beſtimmung. Ein jeder trägt viel mehr Keime in ſich als in dieſem Leben zur Entfaltung kommen: in den Gaben und Kräften des Geiſtes, in der Anlage ſeiner Erkenntniß, in dem Durſt nach Wahrheit, in dem Streben nach Sittlichkeit. Die Wahrheit hievon iſt: ſo lange wir leben, ſtreben wir, und unſer Streben gilt dem Unendlichen. Sein Ziel liegt jenſeits dieſes Lebens.

Wir tragen Alle ein Ideal der Vollkommenheit in uns, denn wir tragen die Ewigkeit in uns. Darum ſtreben wir auch nach der Ewigkeit. Sie iſt es welche der ſittlichen Arbeit aller Edlen, ſo viele ihrer je nach ſittlicher Vollendung geſtrebt oder im Dienſte der Andern ſich aufgeopfert haben, Kraft und Schwung verlieh.[12] Die Ewigkeit aber iſt in Gott. Wir ſind unſterblich, denn wir ſind für Gott. Gott aber iſt nicht ein Gott der Todten ſondern der Lebendigen. Nach ihm verlangt unſre Seele. Wir tragen Alle das Heimweh in uns nach unſrer wahren Heimat. Dieſes Heimweh iſt der Flügelſchlag der Seele. Aber ihre Flügel ſind hier noch gebunden und ſollen erſt frei werden. „Selig ſind die Heimweh haben, denn ſie ſollen nach Hauſe kommen.“

Es war eine Zeit — ſie iſt noch nicht lange vorüber — da ſetzte man die ganze Religion in den Glauben an die Unſterblichkeit. Aber dieſe Lehre iſt nur ein ſchwacher Reſt der chriſtlichen Lehre vom ewigen Leben.

Denn die bloße Gewißheit der Unſterblichkeit hilft uns noch nicht und tröſtet nicht. Sie ſchließt eben ſo viel Schrecken wie Troſt ein. Denn wenn wir herumfragen würden in der Welt, ich glaube wir würden ebenſo viele finden, welche wünſchen würden daß es aus ſein möchte mit dieſem Leben, als ſolche welche mit der Hoffnung eines anderen Lebens ſich tröſten. Denn das Fortleben allein iſt nur ein ſehr zweifelhafter Troſt. Die Hauptſache iſt *wie* wir fortleben.

Keine Frage pflegt ſo ſehr unſer Intereſſe zu erwecken als die Frage nach dem *Zuſtand der Seele nach dem Tode* — und merkwürdig: kaum über eine andere Frage gibt uns

die heilige Schrift ſo wenig Aufſchlüſſe als über dieſe. Wir werden uns daraus abnehmen dürfen, daß unſre meiſten Fragen hierüber unnütz ſind, Fragen der Neugierde, nicht des religiöſen Bedürfniſſes. Was wir zu wiſſen nöthig haben, das iſt uns deutlich genug geſagt. Aber das ſind Erkenntniſſe von großem Ernſt. [13]

Der Tod bildet einen ſcharfen Einſchnitt in der Geſchichte unſeres Lebens. So lange wir im Leibe leben, geht eine Stufe unvermerkt in die andere über. Der Tod trennt durch einen ſcharfen Schnitt dieſes Leben von dem zukünftigen. Indem das Band ſich löſt, das Seele und Leib bisher verbunden gehalten, löſen ſich damit auch alle die tauſend Fäden welche uns an dieſe ſichtbare Welt der Güter und der Arbeit gebunden. Wir ſind los von der Welt und auf uns ſelbſt verwieſen. Dieſes Leben gehört der Arbeit. Aber es kommt eine Nacht da Niemand wirken kann. Dieſes Leben ruft uns nach außen. Jene Nacht der Ruhe führt uns nach innen hinein. Dieſes Leben gehört den Aufgaben und Dingen dieſer Welt an. Nach dem Tode gehören wir nur uns ſelbſt an, und unſre Welt iſt unſre Innerlichkeit und die Welt unſrer Erinnerungen. Die Arbeit iſt eine Wohlthat, aber ſie iſt auch eine Verſuchung. Wir entfliehen uns nicht nur indem wir uns den Zerſtreuungen der Genüſſe hingeben, ſondern auch indem wir uns in die Unruhe der Arbeit werfen. Der Tod wirft uns auf uns ſelbſt zurück und heißt uns vor uns ſelber ſtille ſtehen. Dieſe Welt der Sinne hüllt einen bunten Schleier um unſern Geiſt, in welchem wir uns vor uns ſelbſt verbergen. Der Tod zerreißt dieſen Schleier der Sinne und ſtellt uns ohne Hülle vor uns ſelber hin. Hier umrauſchen uns die mannigfaltigen Stimmen der Welt und übertönen ſo oft die Stimmen der Wahrheit unſres Inwendigen. Der Tod führt uns in die Welt der lautloſen Stille ein, wohin keine Stimmen dieſer irdiſchen Welt mehr dringen, ſondern wir nur die Stimme unſres Innern und die Anklagen der Erinnerung vernehmen. Wer wird das aushalten können? Nur der welcher hier ſchon im Leibe ein Leben des

Geistes geführt hat, welcher in dieser Welt der trüglichen Sinne bereits sich unter das Gericht der Wahrheit gestellt hat, welcher in dieser Welt der Vergänglichkeit sich in der Welt der Ewigkeit heimisch gemacht hat.

Der Tod führt uns aus der Welt zu Gott. Ihm sind wir dann gegenübergestellt. Hier auf Erden schieben sich tausend Täuschungen zwischen uns und Gott. Dort werden wir ihm unmittelbar gegenübergestellt sein, und so wie wir sind; nicht wie wir scheinen zu sein, nicht wie wir vielleicht meinen zu sein, sondern so wie wir wirklich sind. Menschen können wir täuschen, uns selbst können wir betrügen; vor Gott hört alle Täuschung auf und schwindet auch aller Selbstbetrug. Dort ist Wahrheit. Wer wird Gott, wer wird die unbestechliche Wahrheit ertragen können? Nur der welcher hier schon Gottes Freund geworden ist. Denn darnach werden sich Alle scheiden, ob sie Gottes geworden sind oder ohne Gott geblieben. Dieß aber entscheidet sich hier. „Es ist dem Menschen gesetzt einmal zu sterben, darnach aber das Gericht" (Hebr. 9, 27). Das heißt: Die Entscheidung vollzieht sich in diesem Leben. Wir sollen uns nicht vertrösten mit der Hoffnung, dort nachholen zu können was wir hier versäumt haben. Dazu ist uns dieses Leben im Fleische gegeben, daß in ihm sich unser Geschick entscheide. Dazu sind uns die mannigfaltigen Prüfungen und Aufgaben dieses Lebens verordnet, daß wir durch sie lernen sollen Gott zu suchen und zu finden. Es mag in einem Menschen das sittliche Bewußtsein noch so wenig entwickelt scheinen, es mag einer noch sehr wie im Traume dahin zu gehen scheinen — ein entscheidender Punkt ist in einem Jeden, im innersten Grund seiner Seele. Darnach entscheidet sich sein ewiges Geschick, ob er hier Gott in seiner Seele getragen oder nicht. Denn wer hier nicht die Gemeinschaft Gottes gefunden, wird sie dort auch nicht erlangen. „Niemand wird dadurch selig daß er begraben wird." Und das ists worum sichs handelt: selig werden! Nicht bloß Unsterblichkeit sondern Seligkeit.

Aber der Weg der Seligkeit ist Jesus Christus. Wer ihn

hat, der hat das ewige Leben. Und wer das ewige Leben nicht hier hat, der wird es dort nicht finden. Darin besteht die Seligkeit des Lebens nach dem Tod: in der Gemeinschaft Jesu Christi. Wohl, der Tod entrückt uns dieser Welt der Güter und Freuden, aber er entnimmt uns auch dieser Welt der Versuchungen und dem Fleische der Sünden. Dieß ist unsre Klage so lange wir leben, daß wir nie mit der Sünde fertig werden in unsrem Leibe, und nie so völlig eins mit unsrem Herrn wie es die liebende Seele begehrt. Das ist die Seligkeit die uns erwartet, daß wir daheim sind bei dem Herrn. Hier ist die Fremde, dort ist die Heimat, denn Er ist unsre Heimat. Dieß ist die Hoffnung der Christen.

Aber diese Seligkeit hat ihre Stufen der Entwicklung. Man kann sagen: sie macht eine Geschichte durch. Ihre Vollendung erreicht sie erst mit der Auferstehung. Denn so lange die Seele vom Leibe getrennt ist, ist ihre Seligkeit nicht vollkommen. Denn wir sind geschaffen zur Einheit des Leibes und der Seele. Denn der Leib ist nicht bloß ein Gefängniß in welches unsre Seele gebannt ist, oder ein Gewand das um unsre Seele äußerlich gehüllt ist, sondern die Heimat unsres Geistes und sein nothwendiges Instrument. Alle Thätigkeit des Geistes nach außen und nach innen vollzieht sich durch den Leib. So lange ihm dieses Organ seiner Wirksamkeit entzogen ist, ist er zur Ruhe verwiesen. Aber der Beruf des Geistes ist Thätigkeit. Das ewige Leben muß ein Leben der Thätigkeit sein, wenn es uns die Befriedigung geben soll die wir suchen. So muß es also auch ein Leben im Leibe sein, wenn es die Vollkommenheit sein soll zu der wir bestimmt sind. Wir geben unsern Leib dahin in den Tod, in der Hoffnung daß wir ihn wieder nehmen werden aus dem Tode. Nicht als einen der wieder dem Tode unterworfen wäre, sondern als einen der dem Tode für immer entnommen und in das Leben der Freiheit versetzt sein wird; nicht als einen der eine Schranke und ein Hemmniß unsres Geistes wieder sein wird, sondern als einen der das entsprechende Organ unsres Geistes und Willens, als einen der uns völlig

zu Dienste, der dem Stande unsrer Vollendung völlig entsprechend, der in das Leben der Verklärung versetzt, der ganz des Geistes geworden sein wird.

Das war ein der alten Welt völlig neuer Gedanke, daß unser Leib für die Ewigkeit bestimmt ist. Aber es war ihr auch ein neuer Gedanke, daß er ein Tempel des heiligen Geistes zu sein berufen ist (1 Kor. 6, 19). Wer im Leibe nur das Mittel der Sinnlichkeit sieht, der kann freilich in ihm nur eine Beute der Vergänglichkeit sehen. Wer aber weiß daß er auch zur Heiligung berufen ist, der weiß auch daß er für die Welt der Ewigkeit bestimmt ist.[14]

Freilich *wie* er aus dem Tode soll zum Leben wiedergewonnen werden können, das vermögen wir nicht zu sagen. Das überlassen wir Gott. Der Apostel vergleicht den Leib, den wir der Erde übergeben, dem Samenkorn (1 Kor. 15, 36 ff.). Der Same vergeht, aber aus ihm entwickelt sich der Keim eines höheren Lebens. Was unsre Augen sehen und zu verfolgen im Stande sind, ist freilich nur Auflösung und Uebergang seiner Bestandtheile in andere Formen des Lebens. Wie sollen wir aus dieser Auflösung seiner Bestandtheile unsern Leib wieder erhalten, der nicht mehr unser eigen ist? Aber ist nicht auch unser Leib jetzt in stetem Wechsel seiner Bestandtheile und dennoch derselbe — zusammengehalten durch dieselbe Idee die seiner Bildung zu Grunde liegt und sie beherrscht —? Warum soll es nicht auch dann ähnlich sein, wenn die Seele aus der erneuerten Welt sich die Stoffe ihres neuen Organismus wieder anbildet? Mit diesem Ausblick schließt das Glaubensbekenntniß der Christen: ich glaube eine Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.

Aber diese Vollendung der Einzelnen hängt ab von der Vollenduug der Gemeinde Jesu Christi und der Welt. Denn nur im Zusammenhange des Ganzen werden auch die Einzelnen vollendet. Wir gehören der christlichen Gemeinde an, wir gehören der Welt an. Unsre Zukunft ist an die Zukunft der Kirche und der Welt geknüpft.

Welches ist die Zukunft der Kirche?

Das Wort der Weissagung in der heiligen Schrift enthält hierüber mannigfache Aufschlüsse und Mittheilungen; und besonders die neuere Zeit hat sich mit einer gewissen Vorliebe mit ihnen beschäftigt. Man wird nicht sagen können daß diese Beschäftigung zu allgemein anerkannten Resultaten geführt hat. Denn Weissagungen behalten immer etwas Dunkles. Erst die Erfüllung bringt das volle Licht. Bis dahin sollen sie nicht sowohl dazu dienen, das Wissen aufzuklären, sondern unsrem Herzen und Gewissen Weisung zu geben.[15]

Zwei Thatsachen der Zukunft der Kirche treten uns in der Schrift sofort deutlich entgegen. Die eine ist die, daß das Evangelium in der ganzen Welt verkündigt werden soll. Die andere ist die vom großen Abfall der eintreten und aus welchem sich die letzte Gestalt der Sünde entwickeln wird. Wenn wir uns die Lage der Dinge vergegenwärtigen in der Zeit in welcher solche Aussichten ausgesprochen wurden, wenn wir bedenken wie gering damals noch die Zahl der Christen, wie unscheinbar ihre Mittel, wie gedrückt ihre Lage war, so werden wir sagen müssen: es ist etwas Wundersames um eine solche Sicherheit des Blicks in die Zukunft, der nicht bloß die Zeit der allgemeinen Verbreitung schon gegenwärtig sieht, sondern bereits auch über diese hinausblickt in eine Zeit der Verleugnung. Und wenn wir uns jetzt umsehen, so werden wir sagen müssen: beides ist auf dem Weg sich zu erfüllen.

Denn das vor Allem ist unfraglich, daß das Christenthum noch die Weltreligion werden wird. Es mag mit der Arbeit der Mission noch so langsam vorwärts gehen — durch alle heidnischen Religionen geht das Gefühl hindurch daß ihre Stunden gezählt seien.[16] Zwar lodert im Muhamedanismus immer noch das Feuer des alten Fanatismus. Aber eben diese Gereiztheit gegen Alles was christlich heißt, zeigt daß er sich vom Evangelium gefährdet glaubt. Allerdings wird es nicht überall die Ueberzeugung von der Wahrheit des Evangeliums sein die ihm den Sieg verschafft. Aber was die Mission nicht

thun wird, das wird die Herrschaft der europäischen Zivilisation thun. Mit ihr wird das Christenthum in die Länder einziehen als die Religion der herrschenden Völker. So werden auch die weltlichen Interessen in den Händen Gottes zum Mittel dienen die Völker in den Verband der christlichen Kirche zu sammeln, damit die Enden der Erde auch die Grenzen der Kirche werden.

Wenn die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, dann wird auch die Stunde Israels schlagen, so werden wir wenigstens die Rede des Apostels in seinem Brief an die Römer Kap. 11 zu verstehen haben. Der Gedanke einer zukünftigen Bekehrung Israels hat für uns etwas Fremdes. Und doch werden wir Alle sagen müssen: die Existenz dieses wundersamen Volks selbst zeigt, daß Gott dieses Volk noch aufgespart habe für eine Zukunft. Gehört aber die Zukunft Jesu Christo an, so wird ihm auch Israel angehören. Nicht eine Bekehrung Einzelner bloß — so werden wir die Weissagung zu verstehen haben — sondern des Volkes selbst im Großen und Ganzen wird das sein. Und der Zusammenhang in welchem die einzelnen Theile des Volkes noch immer mit einander stehen, läßt es wohl begreiflich erscheinen, daß wenn erst einmal eine religiöse Bewegung dieses Volk ergreifen wird, sie leicht zu einer allgemeinen werden kann. Wann dieß geschehen wird — Gott weiß es allein. Jetzt sind ihre Augen noch gehalten und ihr Sinn verblendet, daß sie in Jesu den nicht zu erkennen vermögen den doch ihre Gebete und ihre Hoffnungen meinen. Denn so Viele auch dieses Volkes an den Dienst des Mammon und der flüchtigen Interessen des Tages sich verloren haben, im Grunde der Seele lebt doch noch in diesem Volke die Hoffnung ihrer Väter. Wenn einst die schwere Schule, in die sie Gott genommen hat, ihren Zweck an ihnen erreicht haben wird, dann — hoffen wir — wird es wie Schuppen von ihren Augen fallen und sie werden erkennen wen sie gekreuzigt haben. Und je länger sie den geschmäht haben, der doch die Erfüllung ihrer Hoffnungen war, um so tiefer wird ihre Beugung, um so treuer dann auch ihr Glaube und ihre Liebe sein.

Mit dieser Zukunft verbindet das Wort der Weissagung zugleich aber auch eine Zeit der Gleichgiltigkeit und des Abfalls. Wie sich beides zu einander verhalten wird, ist schwer zu sagen. Nur daß die Schrift von einem großen Abfall redet, der eintreten wird vor dem Ende, ist gewiß (2 Thess. 2). Und es bedarf keines sehr scharfen Blickes, um diese Zeit sich schon jetzt vorbereiten zu sehen. Denn offenbar bahnt sich eine Scheidung der Geister an. Es hat zwar viele Zeiten der Gleichgiltigkeit, auch der Feindschaft gegen das Christenthum gegeben. Aber zu keiner Zeit war die nichtchristliche Denkungsweise eine so durchgeführte, abgeschlossene und systematische wie gegenwärtig. Sie hat sich zu einer zusammenhängenden Weltansicht entwickelt, welche mit klarem Bewußtsein und bestimmter Entschiedenheit sich der christlichen Weltansicht entgegenstellt. Früher war die religiöse Sitte noch vielfach eine Macht welche die Gegensätze zurückhielt, oder wenigstens eine Hülle welche sie verdeckte. Jetzt fällt im öffentlichen Leben der bürgerlichen Gesellschaft ein Stück nach dem andern von der religiösen Sitte dahin. Man mag es bedauern, aber es ist ein unaufhaltsamer Prozeß. Um so mehr treten nun die Gegensätze der verschiedenen Denkweisen klar und nackt heraus. Augenscheinlich gehen wir einer Zeit entgegen, in welcher sich die bisher christliche Welt in zwei Lager, das christliche und das nichtchristliche scheiden wird. Wann dieß geschehen wird, weiß nur Gott. Es können Verzögerungen eintreten welche die Scheidung noch lange hinausziehen. Aber das ist gewiß: eingeleitet ist der Prozeß der Scheidung.

Wenn aber das nichtchristliche Lager dem christlichen sich mit rücksichtsloser Entschiedenheit gegenüber gestellt haben wird — es ist eine vergebliche Hoffnung zu glauben, daß der Geist der Toleranz einen Jeden ruhig seines Glaubens leben lassen werde. Wenn auch die Feindschaft der großen sittlichen Gegensätze, welche die bewegende Macht der Weltgeschichte bilden, zu Zeiten zu schlummern scheint — immer wieder bricht sie doch hervor. Und man hoffe nicht zu viel von der natürlichen Güte des

menſchlichen Herzens. Die Schrift wenigſtens ſpricht von einer Zeit der Verfolgung, welche über Alle welche den Namen des Herrn Jeſu Chriſti bekennen am Ende ſich erſtrecken werde. Es mag Vielen von uns vielleicht unglaublich erſcheinen daß ſo etwas je möglich ſein ſolle. Aber hätten wir es für möglich gehalten, daß der Widerſpruch gegen Jeſus in Iſrael einen ſolchen Grad des tödtlichen Haſſes erreichen würde wie er ihn erreicht hat? Und haben nicht die Chriſten der erſten Jahrhunderte vergeblich für ſich das Recht der Gewiſſensfreiheit gefordert? Und wer will behaupten, daß der Haß gegen das Chriſtenthum völlig ausgeſtorben ſei?[17]

Die Schrift bezeichnet jene Zeit der Verfolgung als eine Zeit ſchwerer Verſuchung für alle Bekenner Jeſu. Auf der Seite der Feindſchaft wider das Bekenntniß Jeſu wird nicht bloß die Gewalt ſtehen, ſondern auch die öffentliche Meinung und der Fortſchritt des natürlichen Geiſteslebens. Das machte es für die Chriſten der erſten Jahrhunderte ſo ſchwer, daß ſie nicht bloß des Martyriums gewärtig ſein, ſondern auch von weiten Gebieten des öffentlichen Lebens und der allgemeinen Bildungswelt ſich ausgeſchloſſen ſehen oder ſelbſt ausſchließen mußten. Dieß zu ertragen, dazu gehört viel mehr Kraft und Sicherheit des Glaubens als wir jetzt wohl in der Regel beſitzen, denen das Schönſte und ein berechtigtes Ideal des Lebens die Einheit von Chriſtenthum und Bildung iſt.

Dieſe Entwicklung des religiöſen Geiſtes ſetzt die Schrift in Verbindung mit dem Gange der Völkergeſchichte. Sie ſtellt in Ausſicht, daß auf die Zeit der Trennung der Völker eine Zeit großartiger Einigungsverſuche folgen werde. Die Zeit der großen Weltreiche der alten Welt werde wiederkehren und ihr Ziel finden in einem großen Weltherrſcher am Ende, der die Erde ſein Reich nennen wird. Aber ſo groß ſeine Macht, ſo groß wird auch ſein Hochmuth ſein, und ähnlich wie die alten römiſchen Kaiſer, ſo wird auch er göttliche Ehre für ſich in Anſpruch nehmen. Das wird die offizielle Religion in ſeinem Reiche ſein. Und wer ſich weigern wird ihr zu huldigen, der wird als Feind der ſtaatlichen Ordnung gelten.[18]

So werden wir die Weissagung der Schrift zu verstehen haben. Und sie fügt hinzu: es werde die Bedrängniß der Gläubigen in der Endzeit einen solchen Grad der Unerträglichkeit erreichen, daß zuletzt ein unmittelbares göttliches Eingreifen stattfinden werde. Wenn es zum Aeußersten gekommen sein wird, wenn es mit der Gemeinde Jesu aus zu sein scheinen wird, wenn alle diejenigen, welche äußerlich oder schwankend zum christlichen Glauben und Bekenntniß stehen, von ihr sich getrennt haben werden um sich der Verfolgung zu entziehen, wenn so die Gemeinde Jesu Christi von allen unlauteren Elementen gereinigt sein wird, dann wird Christus, ihr Herr und König, erscheinen und die Feindschaft wider seinen Namen richten und seiner Gemeinde zum Sieg und zur Anerkennung in der Welt verhelfen. Dieß ist der Weg der Gemeinde Jesu, wie bei ihrem Herrn und Heiland: durchs Kreuz zur Krone! Das soll sie wissen; damit soll sie sich trösten. Denn die Zukunft Christi ist ihre Vollendung.

Unter mannigfaltigen Bildern beschreibt das Wort der Weissagung diese zukünftige Vollendung der Kirche Jesu Christi. Es ist kaum möglich zu sondern was hier Bild und was Wirklichkeit ist. Denn es liegt jenseits der Verhältnisse der Gegenwart. Aber das ist auch das weniger Wichtige. Die Hauptsache besteht in den Erinnerungen welche das Wort der Weissagung uns damit geben will. Denn seine Absicht ist nicht sowohl uns die einzelnen Vorgänge der Zukunft zu enthüllen, als vielmehr ein Wort der Ermahnung und des Trostes zu sein. Und die Ermahnung ist: treu zu sein im Leiden, auch wenn der Weg in die Nacht des Todes zu führen scheint. Der Trost aber: die Erlösung aus der Trübsal, aus welcher die Gemeinde Jesu Christi zu neuem höheren Leben und zur Gemeinschaft ihres aus dem Tode erstandenen Herrn erweckt werden wird. Das ists vor Allem was das Wort der Weissagung uns sagen will.[19]

Aber es soll nicht bloß die Gemeinde Jesu, es soll die Welt selbst auch vollendet werden zur vollkommenen ewigen

Welt Gottes. Denn nicht ein steter Kreislauf unablässiger Wiederholungen, noch ein Fortschritt ins Unendliche und Zielloſe ist die Geschichte. Sie wäre nicht wahrhaft Geschichte und es vollzöge sich in ihr nicht eine Entwicklung, wenn sie nicht ein Ziel hätte dem sie entgegengeführt wird. Aber ihre Entwicklung ist nicht bloß eine Entwicklung der guten Mächte die in ihr thätig sind, sondern auch die Macht der Sünde und der Feindschaft wider Gott, welche durch keine Anstrengung der Guten je überwunden und beseitigt werden wird. Immer schärfer werden diese beiden Mächte der Geschichte auseinander treten, immer entschiedener wird die Macht des Bösen der des Guten und dem Reiche Gottes in der Welt entgegentreten. Wenn sie auch oft lange Zeit überwunden oder gebunden zu sein scheint, so bricht sie doch immer von Neuem hervor. Ein solcher stärkster Ausbruch des Bösen — so lehrt die Schrift — wird die letzte Katastrophe der Welt herbeiführen im Endgericht. In ihm wird Gott die sittlichen Gegensätze für immer von einander scheiden.

Man sagt: die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Und allerdings vollzieht sich in der Geschichte ein göttliches Gericht. Denn es waltet in ihr die göttliche Gerechtigkeit. Aber eben dadurch ist alles Gericht der Geschichte nur eine Weissagung auf das abschließende Gericht Gottes am Ende. Erst dieses wird das Weltgericht sein. Die ganze Geschichte ist ein großes Drama. Jedes Drama ist ein Kampf der Gegensätze. Aber jedes Drama fordert auch eine Auflösung. Auch das große Drama der Geschichte kann nicht ohne Auflösung sein.[20] Es ist die göttliche Gerechtigkeit welche das letzte Wort sprechen wird. Lange Zeit hat sie den Menschen, hat sie den Sündern das Wort gelassen. Aber das letzte Wort gehört ihr. Dieß letzte Wort muß ein Wort der Vergeltung sein, denn es ist ein Wort des Richters.

In mächtig ergreifenden Bildern beschreibt die Schrift dieß letzte Gericht, und wie der Mund des Richters das Urtheil spricht welches über das ewige Geschick entscheidet. „Gehet hin“

wird er zu denen sprechen die verworfen werden; „Kommet her“ zu denen die gerettet werden. Der Verdammniß oder der Seligkeit spricht er sie Alle zu.

Es ist ein erschütternder Gedanke, der Gedanke der Verdammniß. Es ist zwar die ewige Liebe welche auf dem Stuhle des Gerichts sitzt, aber sie ist auch die heilige Liebe. Es ist Jesus Christus unser Erlöser der das Gericht hält, aber der Erlöser ist auch der Richter. So hat er seine Zukunft verkündigt noch da er auf Erden war. Zwar daß Jesus es ist der das Gericht hält, darf uns gewiß machen, daß die göttliche Gerechtigkeit ihr letztes Wort erst dann sprechen wird, wenn die ewige Erbarmung sich erschöpft hat. Aber dann wird sie auch der Gerechtigkeit den Platz abtreten. Es ist uns schwer zu denken daß Gott verdammen könne, der doch die ewige Liebe ist. Aber wenn die ewige Gnade an einem Menschen sich müde gearbeitet hat, und es ist Alles vergebens gewesen — was soll sie dann noch? Das ist die Größe der Freiheit des Menschen, daß er auch Gott widerstehen kann. Und das ist unser großes, aber auch unser trauriges Privilegium, daß unser sündiges Herz auch für Gott unüberwindlich sein kann. Zwar der Allmacht muß alle Welt sich beugen; aber das Herz des Menschen gewinnt es über sich, sich vor der Gnade des Allmächtigen nicht zu beugen. Sonst ist unter Menschen die Bitte mächtiger als das Gebot. Und wer dem Zwang nicht weicht, der beugt sich vor der Unwiderstehlichkeit des demüthigen Flehens. Und was ist Menschenbitte gegen die Bitte des Allmächtigen, und die stille Macht menschlicher Liebe gegen die Allgewalt der ewigen Liebe des Gekreuzigten! Und dennoch widersteht ihr das Herz des Menschen! Hier hat selbst Gottes Macht ihre Grenzen, denn er hat ihr selbst diese Grenzen gesetzt. Wir sollten nicht darüber uns verwundern daß Gott verdammen kann, sondern darüber daß der Mensch so hartnäckig widerstehen kann. Gewiß, es geht Keiner verloren der sich retten lassen will, der der rettenden Gnade nur den geringsten Anhalt bietet. Aber wer ihr sein Herz völlig und für immer verschließt, wer von

Gott nichts wissen will, wer mit dem Widerspruch gegen Gott ganz eins geworden ist — für den hat der Mund der Gerechtigkeit kein anderes Wort als jenes Wort der Klage: Und du hast nicht gewollt. So wahr Gott der Heilige ist, und so wahr die Heiligkeit Gottes keine Gemeinschaft mit der Sünde hat, so wahr ist der, welcher die Sünde zu seinem Erbtheil erwählt, von Gott und seiner Gemeinschaft ausgeschlossen d. h. unselig.

Denn das ist die Unseligkeit: fern sein von Gott, ohne Gemeinschaft mit dem, der den ewig nagenden Hunger der Seele allein stillt und den Frieden des schuldigen Gewissens allein wegnimmt durch die Vergebung — geschieden sein von Gott, der allein die Quelle des Lebens und ohne den Alles eitel und nichtig und leer, der allein das Licht unsrer Seele, und ohne welchen Alles Nacht, der allein unser Trost und Freude, und ohne welchen das Dasein freudelos und trostlos ist; — geschieden sein von Gott und ausgeschlossen aus der Welt Gottes, zu deren lichter Reinheit die Sünde und die Feindschaft wider Gott keinen Zugang mehr hat; — geschieden von dieser Welt der wahrhaften Güter welche die Freude des Lebens sind, und von der Gemeinschaft aller Guten welche der schönste Reichthum der Seele sind; — von Gott und der Welt Gottes geschieden und verwiesen auf sich allein, in die ewige tiefe Einsamkeit, in jene nächtige Stille des Todes, wo die sündige Seele keine andere Gesellschaft hat als die Qual der Erinnerung und die Nacht der Hoffnungslosigkeit — so ewig mit sich allein zu sein: das ist die Unseligkeit.[21]

Schon dieß zu denken, schon dieß auszusprechen und zu hören vermögen wir kaum zu ertragen. Und doch sind das Alles nur schwache Worte — was wird es erst sein, die Thatsache ertragen zu müssen? Und doch muß auch diese Unseligkeit der Verlornen die heilige Gerechtigkeit der ewigen Liebe anerkennend bezeugen. Darin liegt die Versöhnung für das Bewußtsein der Seligen.

Aber wie soll ich die Seligkeit der Seligen würdig be-

ſchreiben? Unſre Gedanken ſind viel zu enge, um die Größe der Sache anders zu faſſen als nur in den Bildern der Ahnung, und unſre Sprache iſt zu arm, um auch nur die Ahnungen unſres Herzens in würdige Worte zu kleiden. Es wird ſtets eine ſtammelnde Rede bleiben, bis wir dort mit neuen Zungen das offenbar gewordene Geheimniß der ewigen Liebe verkündigen.

Und Gott wird abwiſchen — ſo ſchildert der heilige Seher das ewige Leben der Seligkeit (Offb. Joh. 21, 4) — und Gott wird abwiſchen alle Thränen von ihren Augen; und der Tod wird nicht mehr ſein, noch Leid, noch Geſchrei, noch Schmerzen wird mehr ſein; denn das Erſte iſt vergangen.

Und was mehr iſt als der Tod: auch die Sünde wird nicht mehr ſein. Dieſe Sehnſucht aller Heiligen, dieſer heiße Wunſch unſerer beſten Stunden, der in uns immer wieder aufſteigt wenn wir die unwürdige Knechtſchaft der Sünde fühlen, wenn unſre Schwachheit ihr etwa unterlegen iſt und es ergreift der bittere Schmerz unſere Seele und wir ſeufzen nach Erlöſung — dieſe Sehnſucht wird dann ſich erfüllen: auch die Sünde wird nicht mehr ſein.

Was wir dagegen in unſrer Seele Großes und Edles getragen, alle die wahren Ideale unſres Lebens, die hier wie lichte Schatten nur vor den Augen unſres Geiſtes geſchwebt — ſie werden dann Wirklichkeit ſein. Und werden *unſere* Wirklichkeit ſein.

So lange wir hier leben, geht ein Widerſpruch durch unſer Weſen. Wir tragen ein Urbild unſrer ſelbſt in uns, die göttliche Idee unſres Weſens, aber wir ſind nicht die Wirklichkeit derſelben. Dieß iſt unſere Unſeligkeit jetzt, daß wir mit uns ſelbſt nicht im Einklange ſtehen, daß Wiſſen und Wollen, Wollen und Können, Können und Thun im Widerſpruch mit einander ſind. Dann wird unſer Daſein die Harmonie unſres Weſens ſein, denn wir werden in Harmonie mit Gott ſein. Und das iſt unſere Beſtimmung, die ſich dann erfüllt hat. Das wird das wahre Leben, das wahre Leben der Freiheit und ein Leben der Thätigkeit ſein die für die Ewigkeit iſt.

Und unſerer Harmonie mit uns ſelbſt wird die Harmonie

der Welt entsprechen. Jetzt ist der Widerspruch das Gesetz des Daseins und der Streit die Form des Lebens; dann wird es eine Welt des seligen Einklangs mit sich selbst sein. In den Lobgesang der Sphären wird sich kein Mißklang mehr mischen. Die Welt aber ist geschaffen die Welt des Menschen zu sein. Jetzt gehorcht sie ihm nur mit Gewalt und Zwang, und sie rächt sich für den Gehorsam durch die Uebel und Leiden und die Mächte des Verderbens, und wird ihm zur Versuchung und Lockung. Dann wird sie ihre Bestimmung erfüllen, nicht mehr wider sondern für ihn zu sein. Und der Beruf des Menschen in ihr wird sich erfüllen. Er ist geschaffen ihr Prophet, ihr König und ihr Priester zu sein. Sie wird ihm licht und klar sein und wird mit ihrer stummen Sprache vernehmlich zu seinem Geiste reden. In den Schriftzügen der verklärten Welt wird er die großen Thaten Gottes lesen. Wie wir jetzt in der Schrift die Geschichte unsrer Erlösung lesen, so wird uns dann die vollendete Welt Gottes das laut redende Denkmal und die stets neue und reiche Schrift der großen Thaten der ewigen Liebe, und wird uns zugleich eine Stätte seliger Herrschaft, und diese Herrschaft ein priesterlicher Dienst Gottes in der zum Tempel Gottes gewordenen Welt sein. So wird die Bestimmung des Menschen in der Welt sich erfüllen.

Wir aber werden in der Gemeinschaft der Seligen sein. Denn alle die Heiligen, welche von Anbeginn der Welt an über die Erde dahingegangen sind, werden zu einem großen Volke Gottes vereinigt sein. Wir werden sie sehen, alle die Großen des Reiches Gottes, alle die heiligen Ideale unsres Geistes, die Geliebten unsres Herzens. Es wird eine immer neue Begegnung sein. In ihrer Mitte aber Der, welcher „Gottheit und Menschheit in Einem vereinet", welcher durch seinen Liebesgehorsam bis zum Tod am Kreuz die Welt der Sünder gerettet und uns zu Gottes Kindern gemacht hat. Dann wird sein Werk zu Ende sein, sein Beruf ist erfüllt, und er übergibt die erlöste Welt den Händen des Vaters; und Gott wird Alles in Allem sein (1 Kor. 15, 28).

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniß; was es bedeutet findet seine Wahrheit in Gott. Auch das Höchste was die Erde bietet ist nur ein Schatten; die Wirklichkeit von Allem ist Gott. Alle großen Gedanken, die unsern Geist entzücken, sind nur gebrochene Strahlen des ewigen Lichts, dessen Urquell Gott ist. Hier ist die volle ganze Wahrheit. Hier ist das Ziel unsres Geistes. Denn Gott ist der Ursprung unsres Geistes. Wir werden am Ziele sein, denn wir werden bei Gott sein.

Und Gott wird Alles in Allem sein. Unter allen Gestalten der ewigen Welt der Verklärung, unter den tausend und abertausend Formen die uns begegnen, wird Er sein; und in Allem was wir sehen, werden wir Ihn sehen.[22] Da werden wir die Antwort auf die Fragen unsres Geistes lesen; denn alle Räthsel dieses Daseins werden dort gelöst und alle Widersprüche dieser Welt werden aufgehoben sein in dem vollendeten Leben der Welt der Verklärung und ihrer göttlichen Harmonie.

Das ist das Ziel aller Dinge, das ist auch unser Ziel, das Ziel für die Fragen unsres Geistes und für die Sehnsucht unsrer Herzen.

Blicken wir zurück!

Die Widersprüche dieses Daseins sind der Stachel der uns nicht ruhen läßt, der unsern Geist zu den Fragen drängt auf welche diese Welt keine Antwort gibt, und in unsren Herzen die Sehnsucht erweckt welche diese Welt nicht zu befriedigen vermag. Der Widerspruch aller Widersprüche aber ist die Sünde und ihre Schuld, welche unser Wesen im tiefsten Innern spaltet, und zwischen uns und der ewigen Liebe des heiligen Gottes eine Kluft befestigt, die keine Arbeit unsrer Kraft auszufüllen vermag. Nur die ewige Gnade vermag über sie die Brücke zu schlagen, auf welcher Gott in Christo zu uns gekommen ist, damit wir zu ihm kommen könnten. Was der Rath der ewigen Liebe im Herzen Gottes zu unserer Rettung beschlossen, das ist Thatsache geworden in Jesu Christo und am Kreuz, und wird zum eignen Erlebniß durch die Arbeit des Geistes Gottes in unsern Herzen. Von diesem verborgenen

Geheimniß unſeres Inwendigen geht die Erneuerung aus, welche ihr Reich hienieden in den Seelen der Kinder Gottes, ihr letztes Ziel in dem Leben der Vollendung in der ewigen Welt Gottes hat, da Leib und Seele ſich erfreuen werden in dem lebendigen Gott.

Dieß iſt die Lehre des Chriſtenthums, die ich Ihnen in dieſen Stunden vorgetragen habe.

Sie beſteht nicht in einzelnen Lehrſätzen und Anſichten, ſondern ſie iſt eine fröhliche Botſchaft, die Verkündigung einer großen Geſchichte die Himmel und Erde umfaßt, die ihren Urſprung in dem göttlichen Liebesrath der Ewigkeit und ihr Ziel in der zukünftigen Welt der Ewigkeit hat, ihre Mitte aber heißt Jeſus Chriſtus, der Geſtorbene und Auferſtandene.

In ihm, dem Sohne Gottes, iſt die ewige Gnade in die Zeit hereingetreten; in uns, den Kindern Gottes, beginnt ſie ihr Werk der Ewigkeit, deſſen Vollendung wir hoffen.

Wir ſind nun Gottes Kinder, und es iſt noch nicht erſchienen was wir ſein werden. Wir wiſſen aber, wenn es erſcheinen wird, daß wir ihm gleich ſein werden, denn wir werden ihn ſehen wie er iſt (1 Joh. 3, 2).

Das iſt das Ende. Mit dieſem Ausblick laſſen Sie mich ſchließen.

Niemand kann ſtärker fühlen als ich, wie wenig mein Wort der Größe der Sache entſpricht um die es ſich hier handelt. Aber Der, welcher die Gabe der Sünderin einſt nicht verſchmäht hat, als ſie ihm ihre Thränen und ihre Opfer weihte, der wird auch dieſe geringe Gabe nicht verachten, die ich zu ſeinen Füßen niederlege. Er mag ſie aufnehmen und ſegnen und gebrauchen nach ſeinem Wohlgefallen!

Anmerkungen.

Anmerkungen zum erſten Vortrag.

1. Eine berühmt gewordene Abhandlung über „das Weſen des Chriſtenthums“ hat Ullmann im J. 1845 veröffentlicht (5. Aufl. 1865). Auch hier iſt das Chriſtenthum, wie das auch die gewöhnliche Darſtellung und Behandlung dieſes Thema's iſt, als die abſolute Religion gegenüber dem Heidenthum und dem Judenthum nachgewieſen, und im Anſchluß an Schleiermacher, im Gegenſatz zum Rationalismus, die zentrale Bedeutung der Perſon Jeſu Chriſti als des nothwendigen Vermittlers unſerer Gemeinſchaft mit Gott betont. „Das Chriſtenthum iſt diejenige Religion, welche in der Perſon ihres Stifters die von jeder andern Religion angeſtrebte aber nicht erreichte Einheit des Menſchen mit Gott in der That verwirklicht und von dieſem ſchöpferiſchen Mittelpunkte aus durch Lehre und ſittliche Wirkung, durch Erlöſung und Verſöhnung den Einzelnen und die Menſchheit zu ihrer wahren Beſtimmung, zur wahren Gemeinſchaft, zur Einheit mit Gott, in der ſich alles Menſchliche heiligt und verklärt, zurückführt.“ (S. 68. 1845.) Vgl. auch Martenſen Dogmatik (1856) S. 18. „Das Weſen des Chriſtenthums iſt nicht verſchieden von Chriſto ſelber. Der Religionsſtifter iſt ſelber der Inhalt der Religion. Er iſt nicht nur ein hiſtoriſcher Religionsſtifter, deſſen Perſönlichkeit von der Lehre die er verkündet getrennt werden kann, ſondern die Perſönlichkeit Chriſti hat eine ewige, eine ſtets gegenwärtige Bedeutung für das Menſchengeſchlecht. Wie er der Mittler und Verſöhner, der heilige Einheitspunkt zwiſchen Gott und der ſündigen Welt iſt, ſo iſt er auch fortwährend der Erlöſer des ſündigen Menſchengeſchlechts“ u. ſ. w.

2. Aehnlich ſtellt Philippi Kirchl. Glaubenslehre I, 4 das Verhältniß der Religionen dar: „das Heidenthum iſt die geſuchte aber verfehlte, das talmudiſche Judenthum und der Muhamedanismus die geſuchte und doch verſchmähte, das altteſtamentliche Judenthum die ge-

suchte und noch nicht gefundene, die auf rechtem Weg begriffene, aber noch nicht ans Ziel gelangte —: nur das Christenthum ist die gefundene, weil die in Christo wiedergefundene wahrhaftige und wirkliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott." Aehnlich auch Martensen Dogm. S. 15 f.: „Der tiefste Gegensatz des Seins zwischen Gott und der Welt, der denkbar ist, ist der Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen. Betrachten wir nun die verschiedenen Religionen in ihrem Verhältniß zu diesem Grundproblem, so können wir sagen: das Heidenthum kennt nicht das Problem, Israel lebt in dem Problem und erwartet die Lösung desselben, aber nur das Christenthum gibt die wirkliche Lösung" — „durch sein Evangelium von der Menschwerdung Gottes". Auch bei Dorner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I. (1845) ist dieß der Grundgedanke der Einleitung, daß „je vollständiger wir das vorchristliche Religionsgebiet in seinem ganzen Umfange übersehen, desto deutlicher zwar einerseits seine Vorbereitung durch alle Religionen und seine geschichtliche Nothwendigkeit wird, andrerseits aber auch nicht minder seine Neuheit und Ursprünglichkeit", und daß der ganze religionsgeschichtliche Prozeß vor Christo erkennen läßt, „wie die ganze vorchristliche Welt auf das Christenthum zustrebt, wie in ihm das gemeinsame Räthsel aller vorchristlichen Religionen sich löst, und wie in ihm, näher in seiner Grundidee, der Schlüssel liegt, durch welchen alle diese Religionen nun besser verstanden werden können, als sie sich selbst verstehen konnten" (S. 3 f.). „So wird die ganze vorchristliche Religionsgeschichte zur praeparatio evangelica im großartigsten Sinn, und dient zum Beweise, daß das Christenthum das ausspricht was alle Religionen suchen —; aber nicht minder auch zum Beweis, daß nicht außerhalb sondern innerhalb des Christenthums die Idee des Gottmenschen muß aufgegangen sein, die das Christenthum so eigenthümlich charakterisirt. Dem Christenthum ist jene Idee ursprünglich und wesentlich. Der Anfang war die That, und die That gab das Wissen" (S. 64 f.). Eingehendere Ausführungen und historische Nachweise hat Dorner in seinem System der Christl. Glaubenslehre (1879) I, 672 ff. gegeben. Auch die lichtvolle Darstellung in Voigts Fundamentaldogmatik (1874) S. 348 ff. kann verglichen werden. — Ich habe im Texte Umgang genommen vom **Muhamedanismus**; denn er bildet keine selbständige Stufe in der Entwickelungsgeschichte der Religionen, sondern einen Rückschritt auf den überwundenen Standpunkt eines starren Monotheismus der keine Zukunft kennt, darum auch keine Macht ist, welche das menschliche Geistesleben auf eine höhere Stufe zu erheben und zu fördern vermöchte. Der Islam bezeichnet in der Geschichte der Religionen einen Anachronismus. „Eine Religion, welche gewisse äußere Gebräuche für

durchaus weſentlich erklärt, welche das große Prinzip der Liebe nicht kennt u. ſ. w., tritt noch nach dem Chriſtenthum auf mit dem Anſpruch die Weltreligion zu werden." „Eine Verſöhnung des Islam mit der Humanität iſt nach meiner Anſicht unmöglich" (Nöldeke, in der Theol. Realencykl. 1. Aufl. XIII, 815. 816). Vgl. auch Dorner Glaubenslehre I, 713 ff.

3. Ueber das Heidenthum vgl. den betr. Abſchnitt in den Apol. Vorträgen I. (11. Aufl.) 8. Vortr. S. 180 ff. Außerdem Stirm Apologie 10. Brief S. 355—392. Wuttke Geſchichte des Heidenth. I. 1852. Tholuck, Der ſittl. Charakter des Heidenthums (3. Aufl.) 1867 und Vortrag über das Heidenthum nach der heil. Schrift 1853. Ebrard Apologetik 2. Th. (2. Aufl.) 1880. Auch Dillmann in ſ. Rede über den Urſprung der altteſt. Religion 1868, macht gute Bemerkungen über den Naturcharakter der heidniſchen Religionen. S. 7 „das Weſentliche des heidniſchen Gottesbegriffs liegt nicht zuerſt und zunächſt in der Vielheit der Götter, ſondern in der Naturbeſtimmtheit der Gottheit, wovon die Vielgötterei nur eine Folge iſt. Die heidniſchen Religionen ſind ſämmtlich Naturreligionen, ihr Prinzip iſt die Vergötterung der Natur. Ihre Götter ſind urſprünglich nichts als Naturmächte" u. ſ. w. Vgl. dazu Röm. 1, 23. 25. Sehr eindringende und werthvolle Nachweiſungen über den ſuchenden Charakter der religiös-ſittlichen Anſchauungen der alten griechiſchen Welt gibt Nägelsbach in ſeinen beiden Werken über die homeriſche und die nachhomeriſche Theologie.

4. Ueber die Urſprünglichkeit und Allgemeinheit der Religion habe ich in den Apol. Vortr. I. 6. Vortr. S. 121 ff. und 3. Vortr. S. 45 (wozu die betr. Anm. zu vgl.) das Nöthige beigebracht.

5. Vgl. den berühmten ſchönen Vers Homers, Odyss. 3, 48: πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι („Alle Menſchen bedürfen der Götter").

6. Daß dem Polytheismus ein Monotheismus oder Henotheismus zu Grunde liege hatte ſchon J. Grimm ausgeſprochen, Max Müller in ſeinen religionsgeſchichtlichen Arbeiten näher ausgeführt (z. B. „der Monotheismus iſt dem Polytheismus vorausgegangen und durch die polytheiſtiſchen Nebel in den Vedas bricht die Erinnerung an den Einen unendlichen Gott hindurch"), mit beſondrem Nachdruck und Erfolg Victor v. Strauß u. Torney begründet und nachgewieſen in ſeinen Eſſays zur Allgemeinen Religionswiſſenſchaft, Heidelb. 1879 (z. B. in der 1. Abhandlung: Ueber einige Vorfragen zur allgem. Religionswiſſenſch.). „Es iſt aber ein Erfahrungsſatz und es iſt ein Verdienſt Max Müllers ihn zuerſt nach ſeiner Bedeutſamkeit hervorgehoben zu haben —, daß jede Volksreligion im Laufe der Jahrhunderte nach und nach in Verfall geräth und herabſinkt" S. 39. Alſo geht die geſchichtliche Bewegung abwärts, nicht aufwärts, ſo daß etwa der Fetiſchismus die urſprüng-

lichſte Form wäre, ſondern er iſt Verkümmerung (S. 41 ff.). Ebenſo in der Einleitung zu ſeinem Schiking 1880 S. 6. Auf der Bahn von V. v. Strauß bewegt ſich mit Glück auch Steude Ein Problem der allgem. Religionswiſſenſchaft und ein Verſuch ſeiner Löſung. Leipz. 1881, im Gegenſatz zum Darwinismus der Religionsgeſchichte, wie ihn z. B. Pfleiderer vertritt. Vgl. ferner Ebrard Apologetik II, S. 5 ff. Eine ſchöne Ausführung dieſes Gedankens gibt unter andern auch Naville Der himmliſche Vater, ſieben Reden, überſ., Lpz. 1865, S. 13 ff. „Die Vorſtellung des einigen Gottes iſt die urſprünglich zu Grunde liegende, die Vielgötterei iſt abgeleitet. Ein vergeſſener Monotheismus ſchlummert unter dem vielgeſtaltigen Götterdienſt; er iſt der verborgene Baumſtumpf, aus welchem dieſer hervortrieb, aber die wuchernden Schoſſe verzehrten die ganze Kraft des Baumes“ S. 17.

7. Es mögen hier einige der ſchönſten Ergüſſe des religiöſen Geiſtes aus der abendländiſchen und aus der morgenländiſchen Welt, die vielleicht nicht allen Leſern bei der Hand ſind, zum Beleg des Ausgeſprochenen dienen. Von dem alten Stoiker Kleanthes (260 v. Chr.) iſt ein Hymnus auf Zeus erhalten, in welchem ſich der Philoſoph über die Schranken der griechiſchen Volksreligion erhebt und in Zeus den Allgeiſt der Welt feiert, freilich nicht ohne pantheiſtiſche Anklänge:

Höchſter, unſterblicher Gott, vielnamiger, ewiger Herrſcher,
Waltender in der Natur, du Lenker des Alls nach Geſetzen,
Heil dir! mit dir zu reden iſt jeglichem Menſchen geſtattet;
Sind wir doch deines Geſchlechts; ein Grundton wurde gegeben
Jedem der Weſen zur Stimme, die leben und weben auf Erden:
Damit will ich dich preiſen und immer erheben dein Machtwort.
Dir folgt jede der Welten, die hoch um die Erde ſich wälzen,
Wie du leiteſt, und deinem Gebot beugt jede ſich willig — —
Ohne dich wird kein Ding, du Gewaltiger, weder auf Erden
Noch in der göttlichen Höhe des Luftraums, noch in dem Meere,
Als was die Böſen vollbringen in eigener Geiſtesverblendung.
Aber das Unrecht weißt du zum Rechten hinwieder zu wenden.
Unform machſt du zur Form, Unfreundliches arteſt du freundlich:
Alſo ſtimmeſt du Alles zu Einem, das Böſe zum Guten,
Daß es für Alles ein ein'ges in Ewigkeit geltendes Wort gibt,
Dem nur Böſe ſich unter den Sterblichen flüchtig entziehen,
Sinne beraubte! die, immer Erlangung des Guten erſtrebend,
Nimmer erſchauen des Gottes Gemeinſpruch, den nicht vernehmen,
Dem ſie mit Weisheit gehorchend ein freudiges Leben genöſſen.
Aber ſie ſtürmen dem Schönen vorüber nach Jenem und Dieſem:
Einer hat neidiſche Sucht in dem Herzen nach Ehre und Namen,
Schmucklos ſinnet ein Andrer auf Klugheit nur und auf Ränke:
Andere trachten nach Lüſten und ſüßen Genüſſen des Leibes,
Mächtig ſich ſputend, bemüht das lockende Ziel zu erreichen;
Aber o Gott, Allgeber, Umdunkelter, Herrſcher der Blitze,
Von dem berückenden Wahnſinn, o Vater, erlöſe die Menſchen,
Streif ihn von ihrem Gemüthe und laß du ſie finden die Richtſchnur,

Welcher dich fügend du Alles nach ewigem Rechte regiereſt,
Daß wir, geehrt von dir, dir wieder entgegnen mit Ehre.
Ewig beſingend dein Thun, wie's ziemet den ſterblich Gebornen:
Denn nicht für Menſchen noch Götter iſt höhere Würde gegeben,
Als in Gerechtigkeit preiſen die Allen gemeinſame Regel.
(Nach Notters Ueberſetzung in Knapps Chriſtoterpe 1844 S. 80 ff.)

Neben dieſem Erzeugniß des abendländiſchen Geiſtes mögen einige Zeilen aus einem myſtiſchen Gedichte (Parâbara-Kanni) des tamuliſchen Dichters Tâjumânaver ſtehen, in welchem Siva als das allerhöchſte Weſen und die Vereinigung der Seele mit ihm in einer an die chriſtliche Myſtik eines Angelus Sileſius anklingenden Weiſe beſungen wird (nach der Bearbeitung von Graul, Indiſche Sinnpflanzen, Erlangen 1865 S. 187 ff.):

An des holden Weltalls Spitze ſtehſt du,
Erd und Alles lenkſt du und durchwehſt du,
Allerhöchſtes Weſen!

Bietet ſich kein Weg zu dir den Frommen,
Die, in Liebe ſchmelzend, thränend kommen?
Allerhöchſtes Weſen!

Wer den Himmel ſchaun will, ſucht den Hügel:
Zu dir trägt der Selbſtbeſchauung Flügel,
Allerhöchſtes Weſen!

Tiefbeſchauern zeigſt du wie im Spiegel,
Himmliſches — du Aether's Wonnehügel,
Allerhöchſtes Weſen!

Lauter ſtirbt, wer dich Herr liebt zur Gnüge,
Schlummert dann in reiner Wonne Wiege.
Allerhöchſtes Weſen!

O du Lieb und Herzensſchatz der Seelen,
Die als Eins ſehn — Scherben und Juwelen!
Allerhöchſtes Weſen!

Wenn ich mich als frei und froh auch brüſte,
Irr ich doch noch immer in der Wüſte.
Allerhöchſtes Weſen!

Wie ein Strohhalm, den ein Wirbel umdreht,
So dein Knecht, der in der Wüſte umgeht.
Allerhöchſtes Weſen!

Und doch acht' ich nicht der Welt Gewalten,
Wenn ſie nicht zu dir die Hände falten!
Allerhöchſtes Weſen!

Ihrem Kinde ſchenkt die Kuh Erbarmen —
Schenk, barmherzge Mutter, Huld mir Armen!
Allerhöchſtes Weſen!

Welches Unrechts ich auch immer ſchuldig,
Du haſt Mutter-Art — biſt ſanft, geduldig.
Allerhöchſtes Weſen!

8. Ueber die Menſchenopfer auch bei den Griechen bis weit herab (noch zu Pauſanias' Zeit) vgl. Nägelsbach Nachhomer. Theol. S. 196 ff., wo auch auf die Unterſuchungen von Friedr. Hermann, Gerhard u. ſ. w. Bezug genommen iſt.

9. Es braucht nur an den ergreifenden 51. Pſalm erinnert zu werden, welcher die Sünde bis in die erſten Anfänge des individuellen Lebens, bis in die Geburt und Zeugung zurück, verfolgt, nicht um ſie damit zu entſchuldigen, ſondern um das ſündige Verderben der Menſchen als ein wurzelhaftes zu bezeichnen. — Ueber Iſrael und die altteſt. Religion überhaupt vgl. Apol. I, 202 ff. Außerdem Dillmann Ueber den Urſprung der altteſt. Relig. 1868. Orelli, Der nationale Charakter der altteſt. Relig. 1871.

10. So Schelling in ſeinen Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums (1802) in der 9. Vorleſung (3. Aufl. 1830 S. 192): „Von der Idee der Dreieinigkeit iſt es klar, daß ſie, nicht ſpekulativ aufgefaßt, überhaupt ohne Sinn iſt. Die Menſchwerdung Gottes in Chriſto deuten die Theologen ebenſo empiriſch, nämlich daß Gott in einem beſtimmten Momente der Zeit menſchliche Natur angenommen habe, wobei ſchlechterdings nichts zu denken ſein kann, da Gott ewig außer aller Zeit iſt. Die Menſchwerdung Gottes iſt alſo eine Menſchwerdung von Ewigkeit." Und was Hegel betrifft, ſo hat Strauß die Frage über deſſen eigentliche Meinung in ſeiner Glaubenslehre II, 214 ff. zur klaren Entſcheidung gebracht. Strauß zieht nur die Konſequenzen jener Philoſophie, wenn er hier den Grundgedanken ſeiner Schlußabhandlung zu ſeinem Leben Jeſu (II, §. 151) ſo wiederholt und zuſammenfaßt: Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menſchlicher Natur Realität zugeſchrieben werde, ſo heiße das nicht ſo viel, daß ſie einmal in einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden ſein müſſe. Das ſei gar nicht die Art wie die Idee ſich zu verwirklichen pflege, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuſchütten, und gegen alle andern zu geizen, in jenem Einen vollſtändig, in allen übrigen hingegen immer nur unvollſtändig ſich abzudrücken: ſondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die ſich gegenſeitig ergänzen, im Wechſel ſich ſetzender und wieder aufhebender Individuen liebe ſie ihren Reichthum auszubreiten. Als der Gottmenſch wurde hiermit die Menſchheit aufgeſtellt, und für den Schlüſſel der ganzen Chriſtologie wurde es erklärt, daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Chriſto beilegt, ſtatt eines Individuums eine Idee, im Sinne eines realen Gattungsbegriffs geſetzt werde.

11. Es iſt ein Verdienſt von Strauß' „Glaubenslehre", dieſe Illuſion vernichtet zu haben. Beſonders in der Einleitung jenes Werkes ſpricht ſich Strauß in ſehr draſtiſcher Weiſe darüber aus.

12. So z. B. Schweizer (in Zürich), ein Hauptvertreter dieser Richtung, in seiner christlichen Glaubenslehre I, 1863 S. 117, wo als der Fortschritt Schleiermachers bezeichnet wird, daß er bei allen sonstigen Unvollkommenheiten wenigstens „das, worauf es ankommt, die Idee der ethisch-religiösen Vollendung anstatt der zweiten Trinitätsperson geltend gemacht hat". Ebenso spricht er S. 121 von der immer reiner in uns auflebenden Idee absoluter Frömmigkeit und Seligkeit. Trefflich betont hiegegen Stutz, ein Nichttheologe, in seinen tapfern Vorträgen („die Thatsachen des Glaubens") die er in Zürich 1865 gegen die dort tonangebende moderne Richtung gehalten, S. 28 ff. die Nothwendigkeit des Thatsächlichen als Grundlage des Glaubens. Denn wie auch Luther sagt: „wir haben nicht eine gemalte Sünde, darum auch nicht einen gemalten Erlöser." — Jene Gleichgiltigkeit gegen die Thatsachen, welche man der Kritik preis gibt, ist der Grundzug der gesammten modernen sogenannten liberalen Theologie, auch in Frankreich, z. B. in Coquerel fils, des premières transformations historiques du christianisme. Paris 1866 p. 49 ff.: „Die Gottheit, die Wunder und die Auferstehung Christi sind sowohl im Ganzen seines Werkes als auch für unser inneres Leben völlig bedeutungslos" (vgl. N. Evang. Kirchenz. 1866. Nr. 15 S. 229). — Die Stelle der äußeren Geschichte nehmen in der modernen liberalen Theologie die Vorgänge des inneren Seelenlebens ein. Darin besteht ihr die Thatsächlichkeit des Christenthums. So ist es z. B. auch bei Lipsius in seiner Dogmatik. Und wenn A. Ritschl in Göttingen die Geschichtlichkeit stärker betont, so kommt er doch auch bei Jesu nicht über sittliche Vollkommenheit und moralische Willenseinheit mit Gott nicht hinaus.

13. Vortrefflich hat sich hierüber Schelling in s. Philos. der Offenbarung (9. Vorl. sämmtl. WW. II, 3. S. 195 ff.) ausgesprochen. „Wie oft ist nicht das Geschichtliche des Christenthums als heidnisch erklärt worden (nicht die äußere Thatsache, sondern die höhere, z. B. die Präexistenz, das vorweltliche Dasein Christi, sein Verhältniß als Sohn Gottes), und schon daraus als etwas was die Vernunft unsrer Zeit nicht mehr mit sich vereinigen könne. Das Wesen des Christenthums ist aber gerade das Geschichtliche desselben, nicht das gemein Geschichtliche, z. B. daß der Stifter unter Augustus geboren, unter Tiberius gestorben ist, sondern jenes höhere Geschichtliche, auf dem es eigentlich beruht und das sein eigenthümlicher Inhalt ist —. Ich nenne es ein höheres Geschichtliches, denn der wahre Inhalt des Christenthums ist eine Geschichte in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte. Das wäre also eine schlechte, das Eigenthümliche desselben völlig aufhebende Erklärung, welche etwa das Doktrinelle und das Geschichtliche unterscheiden und bloß jenes als das Wesentliche

als den eigentlichen Inhalt, das Geschichtliche aber als bloße Form oder Einkleidung betrachten wollte. Das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst. Das Doktrinelle, was etwa nach Ausscheidung des Geschichtlichen noch übrig bliebe, z. B. die allgemeine Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie etwa auch die rationelle Theologie kennt, oder die Moral des Christenthums, wäre nichts Besonderes, nicht Auszeichnendes desselben; das Auszeichnende desselben, was Erklärung verlangt, ist vielmehr gerade das Geschichtliche." — — „Es ist überhaupt der Sache nicht gemäß, wenn nur von der Lehre Christi gesprochen wird. Der Hauptinhalt des Christenthums ist eben Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er ist, was er gethan hat. Das Christenthum ist unmittelbar nicht eine Lehre, es ist eine Sache, eine Objektivität, die Lehre ist immer nur der Ausdruck dieser Sache." — Nach dieser Seite hin ist auch der Einfluß Schleiermachers bedeutungsvoll geworden, welchem stets das Verdienst bleiben wird, gegenüber dem Rationalismus, der das ganze Christenthum auf eine Lehre Jesu reduzirte, die Person Christi wieder in den Mittelpunkt gestellt zu haben. Denn wenn auch sein Christus nicht im vollen Sinn der Christus der Kirche ist, so ist es doch die thatsächliche Person Jesu Christi, von welcher Schleiermacher das neue Leben der Einzelnen zu allen Zeiten begründet und — wenn auch nur mittelbar — gewirkt sein läßt. Allerdings betont Schleiermacher die innere Gewißheit der Grundthatsache, nämlich der „urbildlichen Vollkommenheit" des geschichtlichen Jesus Christus. Das ist aber etwas ganz anderes als jene moderne Richtung der sogenannten liberalen Theologie, welche im Christenthum zuletzt im Grunde nur einen gewissen allgemeinen religiösen Geist oder vollends nur eine bloße Kulturmacht sieht.

14. Dieß gestand selbst Edmond Scherer, ein Vertreter der Aufklärungsrichtung in Frankreich zu (Essai: la crise du Protestantisme in seinen Mélanges d'histoire religieuse 1864 p. 240 ff. bei Guizot Méditations II, p. 237): La religion naturelle n'existe que dans les livres. Les religions qui vivent et qui agissent sont des religions positives etc. Nägelsbach Nachhomer. Theol. S. 476: „jede Religion beruht auf Thatsachen, die falsche auf vermeintlichen, die wahre auf wirklichen." Der englische Deismus des 17. u. 18. Jahrh. reduzirte das Christenthum auf diese sogenannte natürliche Religion d. h. auf gewisse moralische Allgemeinheiten — wie dann auch die Aufklärung in Deutschland. Aber diese „natürliche Religion" war nur eine Abstraktion aus der geschichtlichen positiven.

15. So meinte Fichte Anweisung zum seligen Leben. (1806. WW. Bd. 5. 1845 S. 485): „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das letztere macht nur verständig. Ist nur jemand

wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, ſo iſt es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen; und es wäre eine ſehr unnütze und verkehrte Beſchäftigung, anſtatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges ſich zu wiederholen. Falls Jeſus in die Welt zurückkehren könnte, ſo iſt zu erwarten, daß er vollkommen zufrieden ſein dürfte, wenn er nur wirklich das Chriſtenthum in den Gemüthern der Menſchen herrſchend fände, ob man nun ſein Verdienſt dabei preiſete oder es überginge, und dieß iſt in der That das allergeringſte, was von ſo einem Manne, der ſchon damals als er lebte nicht ſeine Ehre ſuchte, ſondern die Ehre deß der ihn geſandt hatte, ſich erwarten ließe." Es bedarf keiner Bemerkung darüber, wie äußerlich hier das Verhältniß Chriſti zum Chriſtenthum gefaßt iſt. — Annähernd äußert ſich auch Schleiermacher in ſeiner früheren Periode in den Reden über die Religion 5. Rede (WW. I, 1. 1843 S. 432) — in Worten, welche er ſpäter in den Anmerkungen zurechtzuſtellen für nöthig fand. Und ſo hat denn auch O. Bagge ſein wunderliches Buch: Das Prinzip des Mythus im Dienſt der chriſtl. Poſition, 1865, mit dieſem Gedanken wunderlich geſchloſſen (S. 418): Was Schleiermacher einmal in einer Predigt (3, 10; vgl. Strauß Der Chriſtus des Glaubens u. ſ. w. S. 247) als Fabel bezeichnete: „ſeine (Jeſu) Stunde vergeſſen zu werden müſſe auch ſchlagen; ſei es ſein Ernſt geweſen, daß er die Welt ganz frei machen wollte, ſo müſſe es auch ſein Wille geweſen ſein ſie frei zu machen von ihm ſelbſt, damit Gott ſei Alles in Allem" — müſſe „als das Ziel der Wege Gottes begriffen werden". „Es iſt nicht Läſterung zu ſagen: Chriſtus, der die Kirche gegründet und ſich ihr zum Herrn gegeben hat, will ihr je eher je lieber entbehrlich werden" u. ſ. w. Aber die beiden Inſtitutionen Chriſti, die Taufe und das Abendmahl, allein ſchon genügen zum Beweiſe, wie wenig dieß Alles berechtigt ſei. — Aehnlich iſt es gemeint, wenn die proteſtantenvereinliche Theologie und Richtung gern vom „Chriſtenthum Chriſti" redet, d. h. von der Religion die er gehabt und gebracht hat, ſo daß ſie ſchließlich als von ihm unabhängig gedacht werden kann, während nach kirchlicher Anſchauung von Anfang an Chriſtus der Gegenſtand dieſer Religion und mit ihr identiſch iſt.

16. Dieſe Faſſung vom Weſen des Chriſtenthums iſt auch der Mittelpunkt der Apologie Pascals. Vgl. II, 136 f. (Ausg. v. Faugère). Charactéres de la vraie religion II, 141 ff. p. 145: l'incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère par la grandeur du remède qu'il a fallu.

17. Dieſen Gedanken, daß der chriſtliche Glaube Gewißheit ſei und es nicht bloß mit Meinungen und Wahrſcheinlichkeiten zu thun habe, führt Luther ſehr nachdrücklich am Anfang ſeiner Schrift vom unfreien

Willen (de servo arbitrio) v. J. 1525 gegen Erasmus aus; denn hier handle es ſich um Wahrheiten die durch das Wort Gottes gewiß ſeien; deßhalb habe der chriſtliche Glaube nichts mit Skepticismus u. dgl. zu thun, ſondern er ſtehe und falle mit der Gewißheit. Vgl. z. B. Luthers WW. von Walch XVIII, 2058 f.: „Ein Chriſt ſoll ſeiner Lehre und Sachen ganz gewiß ſein, alſo daß er ſeine Lehre ganz feſt wiſſe zu gründen, gewiß zu ſchließen, oder er iſt kein Chriſt nicht. — Derhalben nur weg mit den Philoſophis, es ſind gleich Skeptici oder Akademici, die alſo kein Ding haben wollen gewiß bejahen. Wir Chriſten müſſen unſrer Lehre aufs allergewiſſeſte ſein und gründlich und ohn alles Wanken wiſſen Ja oder Nein zu ſagen und dabei zu bleiben" u. ſ. w.

18. Vgl. hierzu Pasc. Pens. II, 108: nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le coeur: c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point de part, essaye de les combattre. — — p. 109: Et c'est pourquoi que ceux à qui dieu a donné la religion par sentiment du coeur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. Mais ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la donner que par raisonnement en attendant que dieu la leur donne par sentiment de coeur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut. Delitzſch Syſtem der chriſtl. Apologetik 1869 S. 493 erinnert an das Wort des heil. Bernhard: sermo amantis barbarus est non amanti (die Sprache des Liebenden iſt dem Nichtliebenden eine unverſtändliche Sprache), und an das orientaliſche Sprüchwort: „Ein Narr weiß nicht wie einem Weiſen zu Muthe iſt; denn er iſt nie ein Weiſer geweſen; ein Weiſer aber weiß wie einem Narren zu Muthe iſt, denn er iſt auch einmal ein Narr geweſen"; ſo verhalte ſichs auch mit dem Unwiedergebornen gegenüber dem Wiedergebornen. Ueber den Zuſammenhang der Glaubenserkenntniß mit der inneren Lebenserneuerung ſpricht Paulus im Anfang des 1. Korintherbriefs (1, 17 ff.).

19. Gegen die (unmögliche und undurchführbare) Forderung der Vorausſetzungsloſigkeit wie z. B. Strauß in ſeiner ſog. chriſtl. Glaubenslehre geltend gemacht, um von da aus den Standpunkt des Glaubens als unwiſſenſchaftlich aufzuzeigen, hat nicht bloß Stahl in ſ. Fundamenten einer chriſtl. Philoſ. 1846 im Vorwort S. VII daran erinnert, daß jedes philoſ. Syſtem im letzten Grunde auf Glauben ruhe und ſelbſt der Unglaube ein Glaube ſei, ſondern auch Haſe in ſeiner Gnoſis 1. Bd. 2. Aufl. 1869 S. 14 ſagt: „all' unſre Naturforſchung ruht auf dem Glauben, daß Verſtand ſei in dem Strom der Dinge" u. ſ. w.

20. Eine geiſtvolle Ausführung des Gedankens, daß eine jede Stufe

des Seins nach ihrem eigenen Maßstab gemessen sein will, findet man in Grau's Vortrag über den Glauben als die höchste Vernunft, Gütersloh 1865, S. 4 ff. Hier ist auch S. 20 an die Anwendung erinnert, welche Schelling, Philos. der Offenb. (24. Vorl. WW. II, 4. S. 27) für diesen Gedanken, daß das Niedere nicht der Maßstab für das Höhere sein könne, von der bekannten Aeußerung Alexander d. Gr. gegen Parmenio macht: „Als nach wiederholten Niederlagen Darius dem Alexander unter gewissen Bedingungen Friede anbot, nämlich ihm einen ansehnlichen Theil seines Reiches bis an den Taurus abzutreten, ihm seine Tochter zur Ehe zu geben u. s. w., meinte Parmenio, wenn er Alexander wäre würde er diese Bedingungen annehmen. Alexander antwortete: et ego, si Parmenio essem. Alexanders Handlungsweise überstieg die Begriffe des Parmenio, seines übrigens vertrautesten Freundes. Unendlich höher aber als ein Mensch durch Großheit der Gesinnung über dem andern, steht Gott über den Menschen. In diesem Sinn allein also sind die Handlungen Gottes in der Offenbarung über alle menschlichen Begriffe, nicht daß wir sie gar nicht begreifen können, sondern daß wir, um sie zu begreifen, zu einem Maßstab greifen müssen, der alle gewöhnlichen menschlichen Maßstäbe übertrifft."

Anmerkungen zum zweiten Vortrag.

1. Vgl. Pascal Pensées II, 10: La foi chrétienne ne va principalement qu'à établir ces deux choses: la corruption de la nature et la rédemption de Jésus Christ. Pascal kommt oft auf diesen Gedanken zurück. Vgl. II, 136 f. Er bildet den Mittelpunkt seiner ganzen Apologie, in seinen Augen die eigentliche Rechtfertigung des Christenthums. Ebenso in den Charactères de la vraie religion II, 141 ff. Vgl. 1. Vortr. Anm. 16. Diese beiden Wahrheiten bilden auch die Grundlage, auf welcher die gesammte evangelische Dogmatik beruht, auf welche sich insonderheit die erste protestantische Dogmatik (die Loci Melanchthons) gründen.

2. Vgl. hierzu Röper (früher Prof. der Naturgesch. und Botanik in Rostock): Der Friede in der Schöpfung kein Friede in Christo. Vortrag (in der Ev. Kirchenzeitung 1864, Nr. 30 f.). Ich will den wesentlichen Inhalt dieses interessanten Vortrags hier auszugsweise anführen. Die Dichter u. s. w. — beginnt er — verweisen das friedesuchende Menschenherz an die Natur und ihren Frieden. Ist hier der Friede zu finden, in der Welt der Pflanzen und Thiere? Er gibt eine glänzende Schilderung der jungfräulichen Schöne und üppigen Fülle der sich selbst überlassenen Natur der Urwälder Brasiliens. Aber die Kehrseite dieses Bildes sind die heftigen Stürme, die Orkane, der ganze Greuel der

Verwüstung, welcher dadurch angerichtet wird; ferner die Zerstörungsarbeit der Thiere, der Affen, Vögel, Insekten: wie die größten Bäume von Ameisen, Termiten und andern Insekten zernagt, plötzlich zusammenbrechen, wie die königliche Palme vom widerlichen Palmwurm zerstört, ganze Pflanzungen von Ameisen zernagt, die größten Strecken von Heuschreckenschwärmen kahl gemacht, fast noch größere Verwüstungen in den Buchwaldungen von den Wandertauben (deren Heere man auf Billionen schätzt) angerichtet werden, so daß auf solchen Stellen der Verwüstung in vielen Jahren nichts mehr wächst. Aber nicht bloß die Thiere, sondern auch die Pflanzen selbst führen gleichsam Krieg gegen die Pflanzen und gegen ihre eigne Nachkommenschaft. Vor allem die Schmarotzerpflanzen. Die berüchtigten Lianen, unsrem Epheu ähnlich, erdrücken die Kronen der stolzesten Bäume; andere saugen sich in die Rinde ein, oder zehren pilzähnlich von ihrem Leben. Die prangenden Clusien die auf den Bäumen selbst wachsen, decken dieselben wie Särge zu. Und wie unendlich viele Keime gehen zu Grunde! In jeder Eichel sind neben dem einzigen zur Entwicklung gekommenen Samenkorn fünf zu Tode gedrückte und ausgesaugte Keime. In jeder Kokusfrucht mindestens drei Kerne, von denen der eine die zwei andern dadurch tödtet, daß er die süße Muttermilch allein verzehrt u. s. w. Kurz, jede Pflanze lebt vom Raub an der andern und zerstört andere Bildungen um ihnen die nöthigen Stoffe für sich zu entziehen. Ein ewiges Zerstörungs- und Verwandlungswerk vollzieht sich in jeder kleinen Zelle. Und neue Zellen bilden sich nur durch die Zerstörung der alten u. s. w. Nun aber vollends im Thierreich! Die meisten Thiere sind auf animalische, vielfach auf lebendige Kost angewiesen. Oftmals werden die welche zur Speise dienen langsam zu Tode gemartert. Die niedlichen und zum Theil lieblich singenden Neuntödter spießen ihre Beute — Käfer und andere Insekten — um sie frisch zu erhalten, lebendig auf Dornen und Stacheln, an denen sie Tage lang zappeln können. Und nun das großartige Morden der kleinen Ameisen, die sich in regelrechten Schlachten bekriegen, die erwachsenen Gegner erbarmungslos erwürgen, aus den geraubten Larven sich Sklaven erziehen! Die Schlupfwespe legt ihre Eier in Raupen u. s. w. und die Made zehrt dann vom Leibe ihres Wirths. Die Mauerwespe bringt ihren jungen Maden jeder 10—12 kleine nichtgetödtete sondern nur angebissene Raupen, die 10—12 Tage lang am Leben bleiben und von denen jeden Tag eine ausgesogen wird bis zur Verpuppung innerhalb 14 Tagen u. dgl. m. Dazu kommen die Bremse, Stechfliege, Kolumbatscher Mücke in den Donauniederungen — diese Peiniger und Tödter des Viehs u. s. w. Und in den Urwäldern — welche Feinde des Menschen! Und nun herab zu den niederen Organismen. Je niedriger ein Organismus, um so mehr Schmarotzer setzen

ſich in ihm feſt. In den Eingeweiden einer kleinen Landſchildkröte lebten viele Tauſende von Askariden, und in der Leibeshöhle eines lebendigen Ohrwurms war ein Fadenwurm zuſammengeknäuelt, der auseinandergewickelt drei Zoll lang war. „Wir dürfen dreiſt behaupten, der Zuſtand der übrigen organiſchen Schöpfung entſpreche vollkommen demjenigen der Menſchheit, und ſei demnach mit nichten ein friedlicher.“ In der lebloſen Natur aber iſt es nicht anders. Auch hier iſt eine ſtete Zerſtörungsarbeit mit chemiſchen und mechaniſchen Mitteln. Denken wir nun an die Stürme und Erdbeben! Und wohnen wir nicht auf einem Gluthmeer? Der Sternenhimmel aber? Der ſogenannte freundliche Mond iſt dürr wie Bimsſtein, kaum mit einer Atmoſphäre umgeben, öde und todt wie eine ausgebrannte Stätte. Ferner die furchtbaren Stürme in den Wolkenmeeren des Jupiter u. ſ. w. Kurz auch hier iſt nichts von Beſtand. Alles ſehnt ſich nach Erlöſung. Die Natur „predigt den erdrückendſten Fatalismus, die unerbittlichſte Konſequenz und Prädeſtination“. Nur in Gott iſt Friede.

Von da aus kann man begreifen, daß Perthes an Steffens ſchreiben konnte (P. Leben 4. Aufl. III, 199): „Es iſt ſeit Goethe vieles geſchehen, um die Tiefen und Untiefen der Menſchenbruſt zu enthüllen; aber noch hat Niemand verſucht die Schreckniſſe der Natur und die Grauſamkeit ihrer Einrichtungen unſrer Zeit lebendig zu machen und zu zeigen, daß wer ſich einen Gott auf die Güte und Weisheit aufrichten will, nothwendig zum Teufel fährt, es ſei denn, daß er ſich mit Redensarten begnügt. — Ein Buch müſſen Sie ſchreiben durch und durch gottlos für den Deiſten und Rationaliſten, ein Abſcheu und Entſetzen für beide. Großer Segen könnte auf einem ſolchen Werke ruhen und Vielen den zur Erkenntniß der Natur allein ſchließenden Schlüſſel geben, der in den Worten des Apoſtels liegt, daß die Natur durch den Menſchen und mit dem Menſchen zerrüttet iſt in Losgebundenheit von Gott und ſich ſehnet und ängſtet mit uns immerdar“ (Röm. 8, 22). — Und ähnlich Auerbach Auf der Höhe 3. Aufl. 3, 234 (Irma's Tagebuch): „Die Natur iſt grauſam. Sie arbeitet ſo lange an der Hervorbringung eines Weſens, und dann plötzlich, muthwillig läßt ſie's verkommen.“ Gott iſt ein verborgener Gott. Vgl. Apol. Vortr. I, 3 Anm. 9 Pascal II, 113 f. Man kann den Ungläubigen Gott nicht aus der Natur beweiſen. Ce n'est pas de cette sorte que l'écriture qui connait mieux les choses qui sont de dieu, en parle. Elle dit au contraire que dieu est un dieu caché, et que depuis la corruption de la nature il les a laissés (les hommes) dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ. Der ganze Abſchnitt behandelt dieſen Gedanken. p. 118: Je regarde de toutes parts et ne vois partout qu' obscurité. La nature ne m'offre rien que ne soit matière de doute et d'inquiètude. —

Delitzsch erinnert a. a. O. S. 220 an das Wort Schopenhauer's: „Wenn Gott diese Welt gemacht hat, so möchte ich nicht der Gott sein: ihr Jammer würde mir das Herz zerreißen."

3. Victor Kiy Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauer's, Berlin 1866, entwirft eine Geschichte der pessimistischen Weltanschauung, um Schopenhauer als die Spitze derselben zu zeichnen. Schon in den Veden, besonders in den Upanischaden d. h. den Auszügen aus den Brahmanas, welche den 2. Theil eines jeden Vedas bilden, finde sich eine pessimistische Grundansicht. Die Seele, ungeboren und unendlich wie Brahm, ja ein Theil seiner selbst, geräth in der körperlichen Hülle in Finsterniß und erleidet Qual, von der sie nicht einmal der Tod erlöst, denn sie wandert von Körper zu Körper und stirbt nach ewig erneuter Qual Tod auf Tod. Die Befreiung von diesem Leiden ist allein möglich durch die pantheistische Einsicht der Einheit Brahms mit allen seinen Ausflüssen, womit der Mensch aus der Welt des Scheins eintrete in die Nirvana d. h. in den Zustand der Seligkeit (die Schopenhauersche Negation des Willens). Die Zendreligion habe den Widerspruch zu lösen gesucht durch den Dualismus, den doppelten Ursprung des Guten und Bösen. Heraklit habe schon die Geburt des Menschen als etwas Unglückseliges angesehen, als Geburt nur zum Tode. Das Herabsteigen der vernünftigen Kraft aus dem feurigen Himmel zur Erde ist der Tod des göttlichen Lebens, aber das Aufleben der Menschen, die nun auf der Erde in gefesselter Bewegung Noth leiden. Die folgende Philosophie der Griechen sei optimistisch, aber die orientalische Philosophie pessimistisch. Und wie jene, so auch die herrschende Philosophie des christlichen Zeitalters. Erst Fichte in seiner späteren Periode schlage einen pessimistischen Ton an. Schopenhauer aber habe die pessimistische Ansicht verabsolutirt. — Etliche Stellen aus Schopenhauer's Hauptwerk Die Welt als Wille und Vorstellung mögen zur Bestätigung dienen. Er bezeichnet als sein Thema I, §. 56 (3. Aufl. S. 366): daß wesentlich alles Leben Leiden ist. Und so schildert er denn §. 57 (S. 367) das Leben des Menschen: „Sein eigentliches Dasein ist nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein steter Uebergang in den Tod, ein stetes Sterben ist —. Die Gegenwart aber wird beständig unter seinen Händen zur Vergangenheit: die Zukunft ist ganz ungewiß und immer kurz. So ist sein Dasein, schon von der formellen Seite allein betrachtet, ein stetes Hinstürzen der Gegenwart in die todte Vergangenheit, ein stetes Sterben. Sehen wir es nun aber auch von der physischen Seite an, so ist offenbar, daß wie bekanntlich unser Gehen ein stets gehemmtes Fallen ist, das Leben unsres Leibes nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod ist; endlich ist ebenso die Regsamkeit unseres Geistes

eine fortdauernd zurückgeschobene Langeweile. Jeder Athemzug wehrt den beständig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf diese Weise in jeder Stunde kämpfen. — Zuletzt muß er siegen; denn ihm sind wir schon durch die Geburt anheimgefallen, und er spielt nur eine Weile mit seiner Beute, bevor er sie verschlingt." — §. 59 S. 382 ff.: „Jede Lebensgeschichte ist eine Leidensgeschichte; denn jeder Lebenslauf ist in der Regel eine fortgesetzte Reihe großer und kleiner Unfälle. — Der wesentliche Inhalt jenes weltberühmten Monologs im „Hamlet" ist, wenn zusammengefaßt, dieser: Unser Zustand ist ein so elender, daß gänzliches Nichtsein ihm entschieden vorzuziehen wäre —. Ingleichen ist, was schon der Vater der Geschichte anführt (Herodot VIII, 46), auch wohl seitdem nicht widerlegt worden, daß nämlich kein Mensch existirt hat, der nicht mehr als einmal gewünscht hätte, den folgenden Tag nicht zu erleben. Danach möchte die so oft beklagte Kürze des Lebens vielleicht gerade das Beste daran sein. — Wenn man nun endlich Jedem die entsetzlichen Schmerzen und Qualen, denen sein Leben beständig offen steht, vor die Augen bringen wollte, so würde ihn Grausen ergreifen; und wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgischen Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken lassen wollte: so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser meilleur des mondes possibles ist. — — Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der Optimismus, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. Man denke nur ja nicht etwa, daß die christliche Glaubenslehre dem Optimismus günstig sei; da im Gegentheil in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden." — Eine theilweise wahrhaft ergreifende Schilderung entwirft Schopenhauer später (II, 46 S. 654 ff.) „von der Nichtigkeit und den Leiden des Lebens". Ich führe eine Stelle aus diesem Abschnitt an: „Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug, im Kleinen wie im Großen. Hat es versprochen, so hält es nicht; es sei denn um zu zeigen, wie wenig wünschenswerth das Gewünschte war. So täuscht uns sehr bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben, so war es um zu nehmen. Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradiese, welche wie optische Täuschungen verschwinden, wenn wir uns haben hinreißen lassen. Das Glück liegt demgemäß stets in der

Zukunft oder in der Vergangenheit, und die Gegenwart ist einer dunkeln Wolke zu vergleichen, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt; vor ihr und hinter ihr ist alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Sie ist demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiß, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist wie man dieß hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da um dankbar genossen zu werden, und der Mensch um glücklich zu sein. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung, wie auch die durchgängige Beschaffung des Lebens sich dar als darauf abgesehen und berechnet, die Ueberzeugung zu erwerben, daß gar nichts unsres Strebens, Treibens und Ringens werth sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden banquerott, und das Leben ein Geschäft das die Kosten nicht deckt." Demnach ist alle Befriedigung und Beglückung nur etwas Negatives: Befreiung von Leiden. „Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit, wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit, die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen den Wunsch, wie wir Hunger und Durst fühlen; sobald er aber erfüllt worden, ist es damit wie mit dem genossenen Bissen, der in dem Augenblick, wo er verschluckt wird, für unser Gefühl dazusein aufhört. Genüsse und Freuden vermissen wir schmerzlich sobald sie ausbleiben; aber Schmerzen, selbst wenn sie nach langer Anwesenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermißt —. Denn nur Schmerz und Mangel können positiv empfunden werden —, das Wohlsein dagegen ist bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit, nicht als solcher inne, so lange wir sie besitzen, sondern erst nachdem wir sie verloren haben; denn auch sie sind Negationen. Daß Tage unsres Lebens glücklich waren, merken wir erst nachdem sie unglücklichen Platz gemacht haben." — „Wenn daher das Uebel auch hundert Mal weniger auf der Welt wäre als der Fall ist, so wäre dennoch das bloße Dasein desselben hinreichend, eine Wahrheit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt; nämlich daß wir über das Dasein der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; daß ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen wäre, daß sie etwas ist das im Grunde nicht sein sollte u. s. f." „Das menschliche Dasein, weit entfernt den Charakter eines *Geschenks* zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahirten *Schuld*. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der durch jenes Dasein gesetzten, dringenden Bedürf-

niſſe, quälenden Wünſche und endloſen Noth. Auf Abzahlung dieſer Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet; doch ſind damit erſt die Zinſen getilgt. Die Kapitalzahlung geſchieht durch den Tod. Und wann wurde dieſe Schuld kontrahirt? Bei der Zeugung. Wenn man demgemäß den Menſchen anſieht als ein Weſen, deſſen Daſein eine Strafe und Buße iſt — ſo erblickt man ihn in einem ſchon richtigeren Lichte. Der Mythus vom Sündenfall iſt das Einzige im A. T., dem ich eine metaphyſiſche, wenn gleich nur allegoriſche Wahrheit zugeſtehen kann. — Das neuteſt. Chriſtenthum, deſſen ethiſcher Geiſt der des Brahmanismus und Buddhaismus iſt, hat auch, höchſt weiſe, gleich an jenen Mythus angeknüpft." „Will man den Grad von Schuld, mit dem unſer Daſein ſelbſt behaftet iſt, ermeſſen, ſo blicke man auf das Leiden welches mit demſelben verknüpft iſt. Jeder große Schmerz, ſei er leiblich oder geiſtig, ſagt aus was wir verdienen; denn er konnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten." — Doch genug! — Fortlage hat dieſen Peſſimismus Schopenhauers mit der Denkweiſe der chriſtlichen Märtyrer verglichen und zuſammengeſtellt (vgl. Frauenſtädt, Briefe über die Schopenhauerſche Philoſophie. 1854 S. 329 f.). Aber es fehlt ihm das poſitive Moment welches jene dieſer Welt der Uebel und Leiden entgegenzuſtellen hatten. Dieſes Poſitive iſt nicht bloß ein „Ideal" wie es Rudolf Seydel in ſ. Schrift über Schopenhauers philoſ. Syſtem, Lpz. 1857, nennt und bei Schopenhauer vermißt (S. 101 ff.), ſondern die Realität der Verſöhnung und Erlöſung und der durch dieſelbe uns erſchloſſenen ewigen Welt Gottes und Gemeinſchaft mit ihm.

4. Laſaulx Ueber die Linosklage, Würzburg 1842, findet zwar in dieſen Mythen und Klagen (wie die Adonisklage in Syrien, Aegypten u. ſ. w. oder die Klage von Narciſſus u. A.) zunächſt das Loos des Menſchen ſelbſt abgebildet, aber erkennt an, daß dieſe Mythen „auch eine Beziehung auf die großen Kataſtrophen des Naturlebens haben: auf Frühling, Sommer, Herbſt und Winter, Blühen und Verwelken, Wachſen und Vergehen — kurz auf alle Schmerzen und Freuden der Natur, die der Menſchen Seele mitempfindet" (S. 10). Ich darf hier vielleicht an jene bekannten Verſe Friedr. v. Schlegels erinnern:

Noch deckt ein trüber Wittwenſchleier
Der künftigen Vollendung Feier,
Und Trauer hüllt die Schöpfung ein:

Bis einſt der Schleier wird gehoben,
Muß ewig Klaggeſang erhoben
Von allem was da athmet ſein.

Es geht ein allgemeines Weinen,
So weit die ſtillen Sterne ſcheinen,
Durch alle Adern der Natur:

Es ringt und ſeufzt nach der Verklärung,
Entgegen ſchmachtend der Gewährung,
In Liebesangſt die Kreatur.

Und dazu ein Wort der Bettina v. Arnim in Goethe's Briefwechſel mit e. Kind II, 33: „Wenn man ſo einſam in der freien Natur ſteht, da iſts als ob ſie ein Geiſt wäre der den Menſchen um Erlöſung bäte. Soll vielleicht der Menſch die Natur erlöſen?"

5. Man vergleiche hiermit die ergreifende Schilderung Vinets in ſeiner Predigt über Röm. 3, 11: Kritik des menſchlichen Verſtandes durch St. Paulus. (Evangeliſche Silberblicke. Reden, Predigten und Studien von Alex. Vinet. Ueberſ. v. Lehmann und Vogel. Zwickau 1863 S. 25 ff.). Ferner Pascal II, 40 f. misère; p. 79 ff. grandeur et misère de l'homme; p. 136 f., wo er zeigt, daß nur das Chriſtenthum die rechte Heilung für das menſchliche Elend beſitze.

6. Schellings ſämmtliche Werke I. Abth. 9. Bd. S. 1 ff. „Ueber den Zuſammenhang der Natur mit der Geiſterwelt. Ein Geſpräch." Z. B. S. 55: „der Tod, ſagte ſie (Klara), iſt doch die Befreiung der innern Lebensgeſtalt von der äußeren, die ſie unterdrückt hält!" „Und der Tod iſt nothwendig, weil jene zwei Lebensgeſtalten, da ſie nach dem Herabſinken der Natur ins bloß Aeußerliche nicht zumal ſein konnten, nacheinander ſein müſſen."

7. Aehnlich Preſſenſé Jeſus Chriſtus. Ueberſ. v. Fabarius 1866 S. 211 — ein Abſchnitt der mir hierbei vorſchwebte.

8. Vgl. Apol. Vortr. I, 2. Vortr. Anm. 14 u. 7. Vortr. Anm. 9 und die dort angeführten Stellen.

9. Aehnlich Naville Der himmliſche Vater S. 290.

10. Schiller in dem Aufſatz: Etwas über die erſte Menſchengeſellſchaft nach dem Leitfaden der moſaiſchen Urkunde (Aus den univerſalhiſtor. Vorleſungen Schillers an der Univerſität Jena; zuerſt erſchienen im 11. Heft der Thalia. WW. in 12 Bdn. 1847. 10. Bd. S. 380 ff.): „Als Pflanze und Thier war der Menſch vollendet." Aber er ſollte ſich „aus einem Paradies der Unwiſſenheit und Knechtſchaft — zu einem Paradies der Erkenntniß und der Freiheit hinaufarbeiten." „Wenn wir jene Stimme Gottes in Eden, die ihm den Baum der Erkenntniß verbot, in eine Stimme ſeines Inſtinkts verwandeln, der ihn von dieſem Baum zurückzog, ſo iſt ſein vermeintlicher Ungehorſam gegen jenes göttliche Gebot nichts anderes als — ein Abfall von ſeinem Inſtinkte — alſo erſte Aeußerung ſeiner Selbſtthätigkeit, erſtes Wagniß ſeiner Vernunft, erſter Anfang ſeines moraliſchen Daſeins. Dieſer Abfall des Menſchen vom Inſtinkte, der das moraliſche Uebel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moraliſche Gute darin möglich zu machen, iſt ohne Widerſpruch die glücklichſte und größte Begebenheit in der

Weltgeschichte; von diesem Augenblicke her schreibt sich seine Freiheit; hier wurde zu seiner Moralität der erste entfernte Grundstein gelegt." Dieselbe Anschauung ist es die sich in den Aeußerungen von Hegel und Strauß hierüber ausspricht. Hegel (Philos. der Gesch. S. 233): „Der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der thierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur Thiere und nicht die Menschen bleiben können. — Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird." Und Strauß vollends (Christl. Glaubenslehre II, 29): „Nicht Gott, der als der Urgeist sich zu dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschengeiste geistig und liberal verhalten wird, sondern nur ein brutaler Subaltern, der sich in der Imperiosität gegen seine Untergebenen gefällt, konnte ein solches Gebot gegeben haben."

11. Man kann darüber kaum besser sprechen als Rousseau im Emile (Vicaire Savoyard): „Wenn der Mensch thätig und frei ist, so handelt er aus sich selbst; alles was er mit freiem Willen thut, gehört nicht in das von der Vorsehung geordnete System und kann ihr nicht zugerechnet werden. Sie will das Böse nicht, das der Mensch begeht, indem er die ihm gegebene Freiheit mißbraucht. Sie machte ihn frei, nicht damit er das Böse, sondern damit er das Gute aus freier Wahl thue. Gegen Gott murren, daß er die Ausübung des Bösen nicht hindere, hieße ihm vorwerfen, daß er dem Menschen eine herrliche Natur gab und seinen Handlungen den sittlichen Adel, daß er ihm das Anrecht auf die Tugend verlieh. Wie! um den Menschen vom Bösen abzuhalten, hätte er ihn auf den Instinkt beschränken, ihn zum Thiere machen sollen?" Angeführt von Naville Der himml. Vater S. 288.

12. Pascal II, 106: le péché originel est folie devant les hommes. Mais cette folie et plus sage que toute la sagesse des hommes. Car sans cela, que dirait-on qu'est l'homme? Tout son état dépend de ce point imperceptible.

13. Lüken hat diese Sagen alle zusammengestellt in s. Schrift: Die Traditionen des Menschengeschlechts 2. Aufl. 1869, eine Zusammenstellung welche ebenso die Uebereinstimmung der Völkersagen mit der biblischen Ueberlieferung als auch den unleugbaren und großen Vorzug der letzteren vor jenen zeigt. Eine ähnliche Zusammenstellung gibt auch Nicolas Philos. Studien über das Christenthum 2, 29 ff. Vgl. auch Delitzsch in seinen frühern Kommentaren über die Genesis (3. Aufl. S. 165 ff. 4. Aufl. S. 139 ff.). Ferner Zöckler, die Lehre vom Urstand der Menschen, geschichtl. u. dogm. apolog. untersucht. 1879. — Ottfr. Müller, Gesch. der griech. Literatur I, 161, sieht in der Geschichte des Japetos, wie sie die hesiodeische Theogonie enthält, Ueberreste eines eigenen tiefsinnigen Gedichts alter Sänger über das Loos des Menschengeschlechts enthalten.

Japetos ist der Herabgestürzte (ἰάπτω — Japetos ist der Vater des Atlas, Prometheus und Epimetheus), das von solcher Glückseligkeit verdrängte Menschengeschlecht. — Reiche Beiträge zur Erkenntniß des Zusammenhangs zwischen den biblischen Ueberlieferungen und den Völkersagen haben die neuen assyrischen (keilinschriftlichen) Funde und Aufschlüsse geliefert. Vgl. hierüber u. a. G. Smith's Chaldäische Genesis. Keilinschriftliche Berichte über Schöpfung, Sündenfall, Sintfluth, Thurmbau und Nimrod u. s. w. Uebers. v. H. Delitzsch. Nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen v. Frdr. Delitzsch. 1876.

14. Pascal II, 79: grandeur et misère le l'homme. p. 82: toutes ces misères-la même prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé. Vgl. auch Nicolas 2, 15–19, wo auch einige vortreffliche und ergreifende Stellen aus Predigten Bossuets angeführt sind.

15. Die heilige Schrift nennt die Engel theils Geister theils Boten (Engel), mit jenem Namen ihr Wesen, mit diesem ihren Beruf bezeichnend. Denn dieß unterscheidet sie von den Menschen, daß sie leiblose Geister sind, persönliche Kräfte in ungemessener Vielheit (5 Mos. 33, 2. Ps. 68, 18. Dan. 7, 10. Offb. Joh. 5, 11) von Gott beim Beginn der Schöpfung (Hiob 38, 7) geschaffen (Kol. 1, 16), die nicht wie die Menschheit eine Einheit bilden, denn sie stammen nicht von einander, wohl aber ein Reich von mannigfacher Gliederung und Abstufung der Stellung und des Berufs (Eph. 1, 21. 3, 10. Kol. 1, 16), an Macht und Wissen höher stehend als der Mensch (z. B. 2 Thess. 1, 7. 2 Petr. 2, 1 und Matth. 24, 36), aber ihrer Bestimmung nach unter ihm stehend; denn sie sind nicht der Zweck der Schöpfung und Regierung Gottes, sondern nur Mittel hiefür, dienstbare Geister, den Kindern Gottes zu Dienst (Hebr. 1, 14), und berufen im Einzelleben wie im Völkerleben den Zusammenhang desselben mit dem Reiche Gottes zu vermitteln.

16. Die Lehre vom Satan d. h. Widersacher entwickelt sich in der heil. Schrift nur allmählich. Die Versuchungsgeschichte (1 B. Mos. 3) läßt nur andeutend einen geistigen Hintergrund erkennen; bestimmter tritt derselbe im Ritus des großen jährlichen Versöhnungsopfers im „Asasel" (3 Mos. 10, 10. 26) hervor; Hiob 1 u. 2 erscheint der Satan als die gottfeindliche und versuchliche aber doch Gott untergebene Macht unter den „Söhnen Gottes" d. h. den dienstbaren Geistern, und ähnlich erscheint er Sach. 3, 1 f. als der Ankläger, der auf die Sünder Anspruch erhebt; 1 Chron. 20, 1 aber wird was in der früher verfaßten Schrift 2 Sam. 24, 1 vom Zorn Jehovas gesagt ist, ihm zugeschrieben. Auf diese Entwicklung haben allerdings die religiösen Anschauungen Babyloniens und Persiens, wohin Israel exilirt wurde, Einfluß gehabt, aber die Anschauung selbst nicht erst erzeugt, sondern sie hat ihre selbstän-

digen Wurzeln in der religiösen Gedankenwelt Israels; auch unterscheidet sich der biblische Satan des A. Testaments wesentlich vom persischen Ahriman u. dgl. — Auch in den apokryphischen Schriften des A. T. kommt Satan nur einmal, in der bedeutsamen Stelle Weish. 2, 24 („Durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen") vor. Dagegen ist im Neuen Test. sowohl für das Bewußtsein Jesu wie für die Lehre der Apostel die Ueberzeugung von der satanischen Macht (der Teufel Diabolos d. h. der Verleumder) von durchgreifender Bedeutung, und es ist leicht zu erkennen und nachzuweisen (vgl. z. B. Matth. 12, 25—28. 13, 39. 25, 41 und die Versuchungsgeschichte), daß Jesus nicht bloß aus Akkommodation so redet, sondern aus eigener Ueberzeugung, wie denn auch Johannes (1 Joh. 3, 8) das ganze Werk Jesu dahin zusammenfaßt, daß er gekommen sei die Werke des Teufels zu zerstören — ein Thun welches sich in den Dämonenaustreibungen, von denen uns die Evangelien (besonders Markus) so viel erzählen, abbildlich darstellte. Wenn es von Satan heißt, „er sündigt von Anfang" (1 Joh. 4, 8), so wird er damit als der Urheber der Sünde bezeichnet, welcher die andern Geister nach sich zog, die seinem Vorgang folgten („seine Engel" Matth. 25, 41, sein Reich Matth. 12, 26). Er heißt „der Lügner" (Joh. 8, 44), weil er die Menschen durch den „Betrug der Sünde" verführte und allezeit versucht und verführt, und „der Menschenmörder" (Joh. 8, 44), weil er sie dadurch in den Tod brachte, wie denn die Sünde und der Tod (Hebr. 2, 14) sein Herrschaftsgebiet bilden. Er ist der Fürst dieser Welt (Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11), eine weltbeherrschende Macht (2 Kor. 4, 4. Eph. 2, 2. 6, 12. 1 Joh. 5, 19), mit welcher die Christen stets zu kämpfen haben (Eph. 6, 11 ff.), aber sie dürfen in Christo des Siegs über ihn (Joh. 12, 31) und seines schließlichen Gerichtes (1 Kor. 15, 24—26. Offb. Joh. 12, 9. 20, 10) gewiß sein. — Die Möglichkeit der Vereinigung höchster Intelligenz mit Bosheit spricht auch Cic. de nat. deor. 3, 27 aus: summa improbitate usus non sine summa ratione.

17. R. Schneider in seiner interessanten Schrift: Christliche Klänge aus den griech. und röm. Klassikern. 1865, hat S. 133 ff. eine große Zahl von Aeußerungen der Alten zusammengestellt, in welchen die Allgemeinheit der Sünde ausgesprochen ist. Z. B. Soph. Antig. 10 ff.: ἀνθρώποισι γὰρ τοῖς πᾶσι κοινόν ἐστι τοὐξαμαρτάνειν (Allen Menschen ist es gemeinsam zu fehlen). Peccavimus omnes, sagt Seneca (De clem.); Nam vitiis nemo sine nascitur, Horaz (Sat. I, 3, 68); und Simonides bei Plato: εἶναι ἄνδρα ἀγαθὸν ἀδύνατον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ θεός μόνος τοῦτο ἔχει τὸ γέρας (daß ein Mann gut sei, ist unmöglich und geht über menschliches Wesen hinaus; Gott allein hat diese Krone). — Zum Text speziell vgl. jenes Wort Goethe's im Tasso (V, 2):

Es liegt um uns herum
Gar mancher Abgrund den das Schickſal grub:
Doch hier in unſerm Herzen iſt der tiefſte.

Und Platen I, 110 „Antwort“:

Abgründe liegen im Gemüthe,
Die tiefer als die Hölle ſind.

Als Sulzer einſt an den preuß. König Friedrich II. nach Schleſien meldete, es ſtehe jetzt mit der Erziehung ſehr gut, ſeit man zur Erkenntniß gekommen, daß der Menſch von Natur gut und demgemäß zu behandeln ſei, antwortete Friedrich II.: mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à l'aquelle nous appartenons.

18. Lenau am Schluß eines Sonetts II, 125:

Lieblos und ohne Gott! der Weg iſt ſchaurig,
Der Zugwind in den Gaſſen kalt — und du?
Die ganze Welt iſt zum Verzweifeln traurig.

Heine (B. d. L. 10. Aufl. S. 328): Die kranke Seele, die Gott verleugnende, engelverleugnende, unſelige Seele!

Eine Reihe ſolcher Aeußerungen hat Diſſelhoff zuſammengeſtellt in einem Vortrag: Die glaubensloſe Lyrik der Neuzeit vor ihrem eigenen Richterſtuhl. (Vorträge für das gebildete Publikum. 3. Sammlung. Elberf. 1864. S. 105 ff.)

19. Vgl. Apol. Vortr. I, 6. Vortr. S. 125 f.

20. Es iſt beſonders Jul. Müllers Verdienſt, es wieder zur Anerkennung gebracht zu haben, daß das Weſen der Sünde in der Selbſtſucht beſtehe: Die chriſtl. Lehre von der Sünde I, 140 ff. Ebenſo auch z. B. Sartorius Die Lehre von der heil. Liebe I, 62 ff. Wie dieß auch immer die vorherrſchende Lehre in der Kirche war, daß man der Liebe zu Gott, als der eigentlichen Tugend, die Selbſtliebe als die eigentliche Sünde gegenüberſtellte. Vgl. auch Pascal II, 56 f.: La nature de l'amour propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Die vorchriſtliche Zeit hat das tiefſte Weſen der Sünde nicht erkannt, weil ihr der höchſte ſittliche Maßſtab fehlte. Wie ihr das Weſen der Tugend in der Einhaltung der Schranken lag, wie ſie dem Menſchen an ſich und in ſeinen mannigfaltigen Verhältniſſen gezogen ſind, ſo iſt ihr die Sünde die Ueberſchreitung dieſer Schranken, die ὕβρις. Und ſelbſt Plato faßt das Gute als das Maßhaltende (ἔμμετρον), das Böſe als das Maßloſe (ἀμετρία).

21. Gemeint iſt Röm. 7, 14—24. Vgl. Pascal II, 79: guerre intestine de l'homme entre la raison et les passions. Il est toujours divisé et contraire à lui-même. p. 103: quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Ebenſo Rousseau Emile IV

p. 14 f.: l'homme n'est point un; je veux et je ne veux pas, je me sens à la foi esclave et libre; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal etc. Vgl. Apol. Vortr. I, 2. Vortr. Anm. 11. Naville, Das ewige Leben S. 129 f. führt einige treffende Verse Racine's über dieses Thema des inneren Zwiespaltes und die bestätigende Aeußernng Ludwig's XIV. an. Mirabeau schreibt in den Lettres à Chamfort: „Der Mensch, welche sonderbare Zusammensetzung von Leichtsinn und Verkehrtheit ist er! Der Mensch, welcher die Sterne zählt, welcher die Elemente sich unterwirft, welcher die Gewalt der gesammten Natur bekämpft, welcher alles vermag — nur nicht sich selbst und seines Gleichen zu leiten; welcher alles gefunden hat, nur nicht Freiheit und Frieden — er hat die Autorität einzusetzen, aber nicht zu lenken verstanden; er kann kriechen, aber nicht gehorchen; er kann sich empören, aber versteht es nicht sich zu vertheidigen; er kann lieben, aber nicht treu lieben; er hat alle Gegensätze im Guten und Bösen in sich, im Gemüth und im Geiste." Jakobi, von welchem Niebuhr sagt „er war ein ungewöhnlich reiner Mensch. Er erschien uns nur wie ein Wesen aus einer bessern Welt, das nur auf kurze Zeit bei uns verweilt" — gesteht: „Es ist sehr leicht mancherlei Gutes zu thun, und das Große zu thun ist immer eine Lust. Aber ohne Sünde bleiben, ohne Missethat, das ist — wie schwer! aber auch wie weit erhaben über Alles! Das Böse zu meiden, das erfordert andere Kräfte; da muß der ganze Mensch sich zusammennehmen, oft bis zur Vernichtung sich anstrengen und am Ende finden, daß er zu wenig hatte an den Kräften seiner ganzen Menschheit." Vgl. Gelzer Die Religion im Leben. 4. Aufl. 1863. S. 84.

22. Vgl. zu diesem Abschnitt Apol. Vortr. I. 7. Vortr. S. 149 f. Meine Lehre vom freien Willen S. 349 f. S. 454—456. Auch die Alten erkannten daß der Mensch sich nicht selbst sittlich ändern könne; z. B. Aristot. Nikom. Ethik III, 5, 14; und Celsus: „Es ist doch Jedem offenbar, daß diejenigen, welche von Natur zum Laster geneigt und an das Laster gewöhnt sind, Keiner, nicht einmal durch Strafen, geschweige denn durch Erbarmen ganz umwandeln kann, denn die Natur ganz umzuwandeln ist etwas durchaus Schweres" (Neander Denkwürdigkeiten I, 3. Aufl., S. 15). Vgl. hiezu auch Schneider Christliche Klänge S. 134 ff.

23. Die Moralstatistik ist in der neueren Zeit viel angebaut worden, besonders nach dem bahnbrechenden Vorgang von Quételet in Brüssel (Sur l'homme et le développement de ses facultés, 2 tomes. Paris 1835. Du système sociale, Paris 1841; deutsch von Adler, 1856 —. Sur la statist. morale in den Mémoires de l'Acad. royale de sciences de Belge. t. 21. Brux. 1848). Die Thatsachen, welche diese Statistik zusammengestellt hat, sind alsbald vom Materialismus aus-

gebeutet worden. So schwärmt J. C. Fischer, Ueber die Freih. des menschl. Willens, Lpz. 1858, für das Naturgesetz; und Dankwardt, Psychol. und Criminalrecht, 1863, sagt kurzweg und läßt mit zweifach durchschossenen Lettern drucken: der Mensch ist unfrei; man kann ihn für sein Thun ebensowenig verantwortlich machen wie den Stein, der den Gesetzen der Schwere folgend uns den Kopf verletzt; die verbrecherische That war die nothwendige Wirkung eines Naturgesetzes. — Adolf Wagner dagegen, Ueber die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen, Hamb. I. II, 1, 1864, sagt zwar I, S. 41: „Die Gesellschaft bereitet das Verbrechen vor, der Schuldige ist nur das Instrument welches dasselbe ausführt", aber im Wesentlichen läßt er das Problem ungelöst stehen (I, 48). Er erkennt an, daß man von den Thatsachen aus nicht ohne Weiteres auf die wirklichen Ursachen schließen, daß man deßhalb nicht ohne Weiteres von zwingenden Naturgesetzen reden könne, durch welche die Selbstverantwortlichkeit aufgehoben werde; daß um alle zusammenwirkenden Faktoren zu erkennen und ihre mathematische Formel zu berechnen, man „die göttliche Arithmetik" besitzen müßte, daß das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und der sittlichen Freiheit im einzelnen Falle auch eine „Thatsache" sei, die „auch dem Verstande so feststehe wie alle jene Gesetzmäßigkeiten", daß die ganze Frage nur das alte Problem in neuer Form sei, welches die Statistik niemals lösen werde. Die durch diese interessanten statistischen Arbeiten und Nachweisungen angeregte Frage ist mehrfach von theologischer wie von philosophischer Seite aus im Interesse der Wahrung der menschlichen Willensfreiheit behandelt worden. Von ersterer aus in der Erlanger Zeitschr. für Protestantism. und Kirche, 1865, April: Zur Apologetik IV, S. 199—238 (von Prof. Frank?), von letzterer aus bes. Drobisch, Die moralische Statistik, 1867; Vorländer in einer Abh. über die moral. Statistik und die sittl. Freih. (Zeitschr. f. Staatswissensch. 1866, 4. S. 477 ff.; Carrière in der Augsb. Allg. Zeitung 1867 Nr. 113 Beilage: Natürl. und sittliche Weltordnung. Man müsse — erinnert die theol. Abh. — nicht Freiheit mit Gesetzlosigkeit, Zufall und Willkür verwechseln, das sei die atomistische individualisirende Fassung der pelagianischen Anschauung, welche den Menschen von seinen geschichtl. Zusammenhängen loslöst. Diese geschichtlichen Zusammenhänge enthalten Veranlassungen, aber nicht ohne Weiteres zwingende Nothwendigkeiten. Die Verhältnisse bestimmen den Einzelnen, und dieser läßt sich bestimmen. Die welche sich dadurch nicht bestimmen lassen, sondern trotz der Hemmnisse die in den äußeren Verhältnissen (Theurung u. s. w.) liegen, z. B. dennoch in die Ehe treten, sind darum nicht etwa freier. Also ist die statistisch nachgewiesene Bedingtheit der größern oder geringern Häufigkeit gewisser menschlicher Handlungen von äußern Ursachen an

sich kein Beweis für die Unfreiheit dieser Handlungen. Solche Einwirkungen auf die freie Selbstbestimmung finden allenthalben statt. Dadurch daß etwas Resultat vernünftiger Erwägung ist, hört es nicht auf That der Freiheit zu sein. In den äußern Verhältnissen und ihrer Einwirkung vollzieht sich eben die göttliche Weltregierung. In der Regelmäßigkeit tritt die göttliche Kausalität zu Tage, „der geheime Wille" Gottes, wie ihn Luther genannt hat. Allerdings wird die Frage schwieriger bei den geradezu sittlich verwerflichen Handlungen. Aber was hier die Statistik als „nächste Ursache" bezeichnet, ist in der Regel aus sehr Vielem zusammengesetzt. Lebensalter, Geschlecht u. dgl. sind gar keine eigentlichen Ursachen; diese selbst entziehen sich der Statistik. Sie wirken nur verschieden je nach Lebensalter u. s. w. Die Versuchlichkeit jener Ursachen ist ihrer Stärke nach verschieden je nach Alter u. s. w. Das hebt aber die Freiheit nicht auf. Ist doch der Sittlichkeitszustand des Subjekts, der den Ausschlag gibt, selbst schon ein Produkt sittlicher Entscheidungen. In seinem äußern Handeln aber ist der Mensch einem Gefüge von Verhältnissen und Mächten eingefügt, welche mannigfaltig die äußere Gestalt seines Handelns bestimmen. Gott hat es dem Menschen zwar freigelassen sich widergöttlich zu bestimmen, aber nicht ein Chaos der Willkür anzurichten, sondern er schafft Ordnung, Regelmäßigkeit, Gesetzmäßigkeit auch im Prozeß der sündigen Entwicklung. Gottes Hand lenkt die Fäden so daß auch im Gewebe der Sünde das Gesetz durchleuchtet, dessen Aufrechterhaltung mitten in der menschlichen Willkür und Sünde sein Regale ist. Die Zahlen der Statistik in ihrer Regelmäßigkeit sind nur Strahlen, aus denen die Thatsache jenes geheimen weltregierenden Willens Gottes mit seiner Gesetzmäßigkeit hervorleuchtet. — Auch Drobisch erinnert daran daß man unterscheiden muß zwischen menschlicher, relativer, nicht absoluter Willensfreiheit und Willkür, und daß es kein Wollen ohne Motive gebe. Nur betont er stärker die Determinirung des Entschlusses theils durch den persönlichen Charakter, theils durch die äußern Umstände, so daß die einzelne Willenskraft wie ein nothwendiges Resultat dieser verschiedenen Faktoren erscheint. Damit scheint mir die Möglichkeit der Willkür stärker geleugnet als ich es für richtig halten kann. — Vorländer weist sehr gut nach daß man nicht ohne logische Sprünge von den äußern Erfahrungsthatsachen jene negativen Konsequenzen für die Frage der innern Willensfreiheit ziehen könne, und betont ebenfalls die natürlichen Schranken der Willensbestimmungen. — Carrière aber zeigt an einzelnen Beispielen aus bayerischen Verhältnissen, wie leicht man aus gewissen Thatsachen, deren zufällige sociale Ursacheu der Statistiker etwa nicht kenne, Fehlschlüsse prinzipieller Art ziehen könne, und erinnert an die Thatsache des sittlichen Bewußtseins. Von da aus weist er mit

Recht die Aeußerung Buckles zurück (in seiner Geschichte der Civilisation von England), welche zum Schluß noch hier stehen möge, um zu zeigen, wie man von jener Anschauung aus die Dinge ansieht: „In einem bestimmten Zustand der Gesellschaft muß eine gewisse Anzahl von Menschen ihrem Leben selbst ein Ende machen. Dieß ist das allgemeine Gesetz; die besondere Frage, wer nun das Verbrechen begehen soll, hängt natürlich von besonderen Gesetzen ab, welche jedoch in ihrer Gesammtheit dem allgemeinen Gesetz gehorchen müssen, dem sie unterworfen sind. Und die Macht des höheren Gesetzes ist so unwiderstehlich, daß weder die Liebe zum Leben, noch die Furcht vor dem Jenseits den geringsten Einfluß auch nur auf die Hemmung seiner Wirksamkeit auszuüben vermag." Mit Recht leugnet Carrière den Vordersatz: „das Muß, das zwingende Gesetz ist gar nicht vorhanden." Ein überaus reichhaltiges und werthvolles Material hat der Theologe Prof. A. v. Oettingen in Dorpat in dem 1. Th. seiner Socialethik: „Die Moralstatistik". „Inductiver Nachweis der Gesetzmäßigkeit sittlicher Lebensbewegung im Organismus der Menschheit." 2. Aufl. Erl. 1874 zusammengestellt und beleuchtet, um dieß Zwiefache nachzuweisen (vgl. dens. in der Dorpater theol. Zeitschr. 1867, 4): einerseits daß es keine Freiheit ursachloser Selbstbestimmung gebe, sondern das geistige Leben dadurch durchgehends bedingt sei, daß der Einzelne auch mit seinem Handeln immer eingefügt sei in die ganze Gesellschaft, so daß eine stete Wechselwirkung stattfinde zwischen der Einzelpersönlichkeit und der Kollektivpersönlichkeit, in Folge deren die sittliche Welt sich nicht minder nach götttlichen Gesetzen bewege wie die physische (Quételet système social p. 9: Je n'ai d'autre but que de montrer qu'il existe des lois divines et des principes de conversation dans un monde [näml. le monde moral] où tant d'autres s'obstinent à ne trouver qu'un chaos désordonné); auf der andern Seite aber daß diese Gesetzmäßigkeit dem Wesen dieser sittlichen Welt entspreche ohne Beeinträchtigung der Freiheit, daß man also aus der bloß faktischen Regelmäßigkeit nicht ohne Weiteres auf Naturnothwendigkeit und unbedingten Zusammenhang schließen, daß man die Succession und die Gleichzeitigkeit nicht mit dem Kausalnexus verwechseln und nicht „Naturgesetze" daraus machen dürfe; kurz daß Gesetzmäßigkeit und Freiheit nicht Widersprüche sind sondern sich gegenseitig bedingen. — Warum beschäftigt sich die Moralstatistik vorzugsweise mit Verbrechen und viel weniger oder gar nicht mit guten Werken? Diese eine Erwägung genügt, um das Hinfällige der Schlüsse zu beweisen, die man darauf gebaut hat. Die Arbeit v. Oettingens ist auch von nichttheologischer Seite aus als sehr bedeutsam anerkannt worden und hat heilsam auf die Betreibung der Moralstatistik zurückgewirkt. Vgl. Oncken in der A. A. Z. 1871, Beilage Nr. 153. 157. 158. Knapp: Die

neueren Ansichten über Moralstatistik. Vortrag u. s. w. 1871. Eine kritische Uebersicht der Besprechungen seines Werks sowie eine Rechtfertigung desselben hat v. Oettingen gegeben im II. Bd. seiner Socialethik 1874. Eine scharfe Kritik der modernen Verwendung der Moralstatistik (auch gegen Oettingen) hat Ebrard gegeben Apologetik I. 1878 S. 420 ff. Auch W. Schmidt Moralstatistik und Willensfreiheit im Literar. Anzeiger v. Zöckler und Andreä 1872. August bis Okt. S. 1 ff.

24. Vgl. hiezu den schönen Abschnitt von Naville Der himml. Vater S. 215—235. Und aus Anlaß hievon schreibt Bruch in Straßburg (in einer sehr anerkennenden Anzeige dieser Schrift (Protest. K.-Z. 1867 Nr. 16) über diese Verneinung der sittlichen Betrachtung: „Wenn der berühmte englische Geschichtschreiber Macaulay sich mit Abscheu gegen diejenigen Literaten ausspricht welche das Laster zu rechtfertigen und die Tugend lächerlich zu machen suchen, so bemerkt Herr Taine (Essais de critique et d'histoire p. 8 sq.): „„Die Kritik hat in Frankreich eine freiere Bewegung. Versuchen wir das Leben eines Mannes zu erzählen oder seinen Charakter darzustellen, so betrachten wir ihn gerne wie einen Gegenstand der Malerei oder Wissenschaft. Wir beurtheilen ihn nicht: wir wollen ihn bloß vor den Augen erscheinen lassen und ihn der Vernunft begreiflich machen. Wir sind wißbegierig, und sonst nichts. Mag Peter oder Paul ein Schurke sein, das ist uns gleichviel; nur seine Zeitgenossen ging das etwas an. Sie litten von seinen Lastern. Heut zu Tage sind wir aus seiner Gewalt, und mit der Gefahr ist der Haß verschwunden. Ich empfinde weder Widerwillen noch Ekel; diese Empfindungen habe ich vor der Thür der Geschichte gelassen, und ich genieße das sehr tiefe und sehr reine Gefühl, eine Seele nach einem bestimmten Gesetz handeln zu sehen."" — Man glaube nicht, daß diese Stelle nur der Ausdruck der Verirrung eines jungen unreifen Geistes sei; sie drückt vielmehr, nach der richtigen Bemerkung des Herrn Naville, die Theorie einer ganzen Schule aus. Klar und bestimmt ist diese Theorie formulirt in der Revue des deux mondes, wo es heißt (15 Fevrier 1861 p. 855): „„Wir wissen nichts mehr von einer Moral, sondern nur von Sitten, nichts von Prinzipien, sondern nur von Fakten. Wir erklären Alles, und wie man mit Recht gesagt hat, der Geist endigt damit Alles zu billigen was er erklärt! Die moderne Tugend kommt auf Toleranz hinaus (se résume dans la tolérance). Das ist eine immense Neuerung! Was da ist, hat für uns das Recht zu sein."" — Wie tief solche Grundsätze in die Denkungsweise heutiger Zeit eingedrungen sind, das beweisen die vielfach gemachten Versuche, die schändlichsten Charaktere zu rehabilitiren. Jene Theorie, kann man auch sagen, ist der Ausdruck der absoluten Blasirtheit.

25. Tac. Ann. VI, 6. Vgl. Nicolas 1, 103 f.

26. Auszüge aus Plutarchs Schrift über die Götterfurcht hat Tholuck, Der ſittliche Charakter des Heidenthums S. 42 f. gegeben. „Der Arzt — ſo ſchildert Plutarch ſeine Unglücklichen — wird vom Kranken, der tröſtende Freund vom Betrübten fortgetrieben. Er ruft: „laß mich, o Menſch, den Verfluchten, den Göttern und Dämonen Verhaßten meine Strafe leiden!" „Er opfert und bebt, mit ſchwankender Stimme betet er, ſtreut Weihrauch mit zitternden Händen." Ueber die Geißlerzüge vgl. z. B. Gieſeler Kirchengeſchichte II, 509. III, 273 ff.

27. Im Alterthum iſt es beſonders die Sage von Oreſtes dem Muttermörder, welche den Dichtern Anlaß gibt, die Qual des ſchuldbeladenen Gewiſſens zu ſchildern. So Aeſchylus in der oreſteiſchen Trilogie (Agamemnon, Choephoren, Eumeniden = Schuld, Rache, Sühne), beſonders Choephoren 1010—1062; Euripides Oreſt 284—292. Juvenal Satiren III, 190—245. XIII, 192 ff.:

— „Die ſchändlichen Frevels Bewußtſein
Stets in Entſetzen erhält und mit ſchweigenden Streichen zerfleiſchet,
Da ja die Geißel geheim als Peiniger ſchwinget die Seele.
Aber die Straf' iſt hart und viel grauſamer als jene,
Die des Cädicius Streng' und die Rhadamanthus erſinnet,
Mit ſich Tages und Nachts in der Bruſt zu tragen den Zeugen" u. ſ. w. —

eine Schilderung welche an Shakeſpeares Richard III. und an Makbeth, dieſe gewaltigen Tragödien des ſchuldigen Gewiſſens, erinnert. — Ferner vergl. von neueren Dichtern Lenau (14. Aufl. 1855.) II, 113 „Frage". S. 126. „Palliativ". I, 55 „Nebel":

Nimm fort in deine graue Nacht
Die Erde weit und breit,
Nimm fort was mich ſo traurig macht,
Auch die Vergangenheit!

Oder die Sehnſucht nach Vergeſſen I, 50. Oder wenn er in der Askeſe ein unwillkürliches Zeugniß des Schuldgefühls ſieht II, 117.

Platen (1853) I, 91 (1820)

„Wie rafft ich mich auf in der Nacht, in der Nacht."

Goethe:

Ihr ſtürzt ins Leben ihn hinein,
Ihr laßt den Armen ſchuldig werden:
Dann überlaßt ihr ihn der Pein,
Denn jede Schuld rächt ſich auf Erden.

Vgl. meine Schrift: Zur Ethik. Lpz. 1888 S. 1 ff.: Betrachtungen über das Gewiſſen.

28. Dieß iſt der Grundgedanke der ſittlichen Weltanſchauung Shakeſpeare's, wie er z. B. im Makbeth ſo ergreifend zur Darſtellung kommt. Platen freilich ſingt:

Ich fühlte, daß die Schuld, die uns aus Eden bannte,
Schwungfedern uns zum Flug nach höhern Himmeln leihe —

aber mit welchem Rechte, kann jeder an ſich ſelbſt erfahren.

Anmerkungen zum dritten Vortrag.

1. Zu dieſem Worte Lenau's möge man die mannigfachen Geſtändniſſe bedeutender Männer hinzufügen. Ich beſchränke mich hier nur auf Schiller und Goethe. Jener ſchreibt am 10. Febr. 1795 aus Mannheim an Körner: Ich muß zu Ihnen — bei Ihnen werde ich glücklich ſein. Ich wars noch nie. Weinen Sie um mich, daß ich ein ſolches Geſtändniß thun muß. Ich war noch nicht glücklich. Denn Ruhm und Bewunderung und die ganze übrige Begleitung der Schriftſtellerei wägen auch nicht einen Moment, den Freundſchaft und Liebe bereiten, auf — das Herz darbt dabei." Am 20. Aug. 1788: „Ich kann keinen Moment ſagen, daß ich glücklich bin. — Du wirſt fragen, was ich denn eigentlich will? Das weiß ich ſelber nicht." Goethe aber ſagt in ſeinen Geſprächen mit Eckermann 4. Aufl. I, 76 (aus dem Jahre 1824): „Man hat mich immer als einen vom Glück beſonders Begünſtigten geprieſen; auch will ich mich nicht beklagen und den Gang meines Lebens nicht ſchelten. Allein im Grunde iſt es nichts als Mühe und Arbeit geweſen und ich kann wohl ſagen daß ich in meinen 75 Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von Neuem gehoben ſein wollte."

2. Vgl. Vinet S. 24. Zum Vorhergehenden Vinet S. 69.

3. Auerbach Auf der Höhe 3, 235. 279: „Ruhe und Friede ſind nirgends auf der Welt."

Lenau I, 249. II, 58.

Das folgende Diktum aus Auerbach Auf der Höhe (Irmas Tagebuch).

4. Regis 1842. Nr. 114. S. 245:

Kein Malen ſtillt noch Meißeln mehr die Seele,
Sie flieht zu jenem liebevollen Gott,
Der uns am Kreuz die Arm' entgegenbreitet.

5. Wenn wir z. B. bei den Dichtern nachfragen die uns auf unſre eigene Kraft verweiſen, ſo finden wir daß ſie ſelbſt an ihre Kraft nicht glauben. Sie bringen es nur bis zu einem „Vielleicht". So Platen:

Wo iſt das Herz das keine Schmerzen ſpalten?
Und wer ans Weltenende flüchten würde,
Stets folgten ihm des Lebens Truggeſtalten.
Ein Troſt nur bleibt mir, daß ich jeder Bürde
Vielleicht ein Gleichgewicht vermag zu halten
Durch meiner Seele ganze Kraft und Würde.

Wie wenig Troſt ihm aber dieſe ungewiſſe Hoffnung gibt, laſſen jene andern bekannten Worte deſſelben Dichters erkennen:

Es liegt an eines Menſchen Schmerz, an eines Menſchen Wunde nichts.
Es kehrt an das was Kranke quält ſich ewig der Geſunde nichts.
Und wäre nicht das Leben kurz, das ſtets der Menſch vom Menſchen erbt,
So gäbs Beklagenswertheres auf dieſem weiten Runde nichts.

Wenn man aber keinen andern Troſt weiß als den Tod, ſo bekennt man damit daß man keinen weiß.

6. Auerbach Auf der Höhe überſchreibt die Lebensweisheit des alten Grafen Eberhard 2, 319 ff. „Selbſterlöſung", 3, 168: „es giebt nur Selbſthülfe". Die folgenden Aeußerungen 2, 320. 3, 170.

7. Ueber Buddhismus und Chriſtenthum vgl. V. v. Strauß, Eſſays S. 198 ff. „Die Selbſterlöſung des buddhiſtiſchen Bettelmönchs vermittelſt der „Selbſtentwicklung durch Selbſtthätigkeit und Selbſtvertrauen" iſt eine gründliche Selbſttäuſchung" S. 204. Meine Geſch. der chriſtl. Ethik I. Lpz. 1888 S. 21 ff.

8. Vgl. hiezu Vinet S. 155. 159. Und das ſchöne Wort Rückerts:

Du findſt in dir die Ruhe nicht,
Den milden Hauch von Gottes Gnaden,
So lang von deiner Schuld Gewicht
Du willſt ein Theil auf Andre laden.
Nicht wenn du das was dich gelenkt
Von dem was du gethan haſt trenneſt;
Dir iſt die Schuld nur ganz geſchenkt,
Wenn du zur ganzen dich bekenneſt.

9. Einen ſchlagenden Beweis bietet Auerbach ſelbſt in jenem Roman: Auf der Höhe. Irma hatte 4 Jahre lang gebüßt, faſt übermenſchlich. „Es gibt auch in unſern Tagen noch Heilige" heißt es von ihrer Buße 3, 484. Und doch kann Auerbach nicht umhin, ihre Buße von welcher ſein Held, der Arzt Gunther, geſagt S. 409: „Du haſt dich entſühnt", mit Bitte um Vergebung zu ſchließen die ſie an die von ihr beleidigte Königin richtet — das erſt gibt Irma Friede. S. 491: „O endlich biſt du da, hauchte Irma tief aufathmend. Sie richtete ſich mit der letzten Kraft auf und kniete im Bett — ſie faltete die Hände, dann breitete ſie die Arme aus und rief im herzzerreißenden Ton: Verzeih! Verzeih!" Iſt dieß nur ein vom äſthetiſchen Gefühl diktirter Abſchluß des Dramas, nicht auch ein unwillkürliches Zeugniß des ſittlichen Wahrheitsgefühls, ein testimonium animae naturaliter christianae? Was wollen gegen ein ſolches Zeugniß Redensarten, wie wir ſie z. B. bei Fröbel, Syſtem der ſozialen Politik I, 2, 5 leſen: „Wenn wir auch mit dem Schmutz des Verderbniſſes unſer Weſen beſudeln, dieſes vermag ſich in dem klaren Elemente des Selbſtbewußtſeins (daß wir nur aus Thorheit und Schwäche gehandelt haben) ſelbſt zu reinigen, wie der beſchmutzte Schwan in der Fluth unter die er taucht. Dieſes Selbſtbewußtſein vermag ſich ohne Hülfe der Kirche die eigene Abſolution zu geben und erhebt ſich über die Folgen des Thuns."

10. Vgl. die berühmte Stelle im Kaufmann von Venedig:

Sie träufelt wie des Himmels milder Regen
Zur Erde unter ſich; zwiefach geſegnet;
Sie ſegnet den der gibt und den der nimmt.

Am mächtigsten im Mächtigen, ziert sie
Den Fürsten auf dem Thron mehr als die Krone.
Das Szepter zeigt die weltliche Gewalt,
Das Attribut der Würd' und Majestät —
Doch Gnad' ist über dieser Szeptermacht.
Sie thronet in den Herzen der Monarchen,
Sie ist ein Attribut der Gottheit selbst,
Und ird'sche Macht kommt göttlicher am nächsten,
Wenn Gnade bei dem Rechte steht.

11. Humboldt Kosmos II, 116 f. „Es ist ein eigenthümliches Kennzeichen der hebräischen Naturdichtung, daß sie als ein Wiederschein des Glaubens an Gottes Einheit, das Ganze des Weltalls stets in seiner Einheit umfaßt. Die Natur wird nicht geschildert als etwas für sich Bestehendes, durch eigene Schönheit Verherrlichtes, sie erscheint dem Sänger stets in Beziehung auf eine höher waltende geistige Macht. Die Natur ist ihm ein geschaffenes, angeordnetes, der lebendige Ausdruck der Allgegenwart Gottes in den Werken der Sinnenwelt. — Man möchte sagen, daß in diesem einzigen 104. Psalm das Bild des ganzen Weltalls niedergelegt ist. Man erstaunt, in einem Liede von so geringem Umfange mit wenigen großen Zügen Himmel und Erde geschildert zu sehen. Dem bewegten Leben der Natur ist hier des Menschen stilles und mühevolles Treiben vom Aufgang der Sonne bis zum Schluß des Tagewerks am Abend entgegengestellt. Dieser Gegensatz, diese Allgemeinheit der Auffassung in der Wechselwirkung der Erscheinungen, dieser Rückblick auf die allgegenwärtige, unsichtbare Macht, welche die Erde verjüngen oder in Staub zertrümmern kann, begründen das feierliche einer nicht sowohl gemüthlichen als erhabenen Dichtung."

12. Psalm 8. Der Gedanke dieses Psalms ist, die in der Schöpfung begründete Weltstellung des Menschen in dem Kontrast der Niedrigkeit seiner Erscheinung auf der einen, der Hoheit seines Berufs für die Welt und das Reich Gottes auf der andern Seite zu schildern — die dann ihre höhere Erfüllung in Jesu Christo gefunden hat Hebr. 2, 5 ff.

13. Oed. Col. 1276:

Doch wie die Gnade waltend theilt den Thron des Zeus,
Um jeglich Werk zu schlichten, laß sie auch um dich
O Vater walten.

14. Die folgenden Gedanken sind weiter ausgeführt in meiner Lehre vom freien Willen S. 436 ff. Vgl. auch Apol. Vortr. I, 121 ff.

15. Vgl. bei Neander Denkw. I, 27 ff. die Aeußerungen der Sehnsucht nach einer Offenbarung der Gnade beim Ausgang der alten Welt, z. B. von Porphyrius welcher von solchen spricht, „die, nach Wahrheit sich sehnend, einst beteten, daß ihnen eine Göttererscheinung zu Theil werden möge, damit sie durch einen mit glaubwürdiger Autorität begabten Unterricht Ruhe aus ihren Zweifeln heraus erlangen könnten."

Beſonders aber die ergreifende Schilderung der inneren Unruhe und der Sehnſucht des Klemens von Rom (aus den Rekognitionen), eine Schilderung die offenbar aus dem Leben genommen iſt. Ueber die ähnliche Entwicklung Juſtins vgl. Apol. Vortr. I, 8. S. 201 f. — Pascal II, 96: il est bon d'être lassé et fatigué par l'inutile recherche du vrai bien, afin de tendre les bras au libérateur.

16. Zu dem Satze, daß das Beſte freie Gabe und Gnade iſt vgl. Apol. Vortr. I, 7. S. 148. Wie der natürliche Sinn hierüber denkt, zeigt ein Celſus, welcher es zu den Thorheiten des Chriſtenthums rechnet, daß es die Sünder zum Reiche Gottes rufe. „Sie ſagen, daß Gott den Sünder, wenn er ſich wegen ſeiner Schlechtigkeit demüthigt, annehmen, den Gerechten aber, wenn er mit Tugend von Anfang an zu ihm hinaufblickt, nicht annehmen wird.“ (Neander Denkw. I, 13.) Dagegen Seneka ep. 52: nemo per se satis valet ut emergat; oportet manum aliquis porrigat, aliquis educat.

Anmerkungen zum vierten Vortrag.

1. So nennt Strauß von dieſer Vorausſetzung aus ſeine Kritik des Schleiermacherſchen Lebens Jeſu bezeichnend: Der Chriſtus des Glaubens und der Jeſus der Geſchichte (1865). Ihm iſt die Schleiermacherſche Chriſtologie der letzte, aber mißlungene Verſuch, den Kirchenglauben und die Geſchichte von Jeſu, den idealen und hiſtoriſchen Chriſtus als Eins zu ſetzen. „Es geht ein für allemal nicht mehr.“ Beſ. S. 209—223. Außerdem vergl. hierüber meinen Vortrag: Die modernen Darſtellungen des Lebens Jeſu (1864) in den Geſammelten Vorträgen 1876. S. 83 ff.

2. Ueber Platos Bild des leidenden Gerechten vgl. Apol. Vortr. I, 8. Vortr. S. 198 Anm. 25. Ariſtoteles legt den Entſcheidungen über das ſittlich Richtige in der Regel die Idee des tugendhaften Mannes als Maßſtab zu Grunde, und das Bild eines vollendeten ſittlichen Ideals zeichnet er in ſeiner Schilderung des Hochgeſinnten (μεγαλόψυχος) Eth. Nicom. IV, 3, aber es iſt im Grunde doch nur das Bild des Stolzes, wenn nicht des Hochmuths, das er entwirft. Der ſtoiſche Weiſe aber iſt der perſonifizirte Stolz. Und zur Wirklichkeit gekommen iſt nach Ciceros Geſtändniß (Tusc. II, 22) dieß ſittliche Ideal der antiken Philoſophie niemals.

3. Das antike Ideal iſt der bewußte Stolz — auch in der ariſtoteliſchen Ethik, vgl. z. B. in der Schilderung der Hochgeſinnten IV, 3, 24 ff. 5, 5 f. —, während die Demuth in dem Bilde der antiken Sittlichkeit völlig fehlt; vgl. Apol. Vortr. I, 8. Vortr. S. 194 f. u. Anm. 18. Auch meine Geſch. der antiken Ethik. Lpz. 1887.

4. In plumper Weise hat dieß früher Reimarus (Wolfenb. Fragm.) gethan, indem er Jesu einen politischen Plan unterschob, dessen Mißlingen Jesus mit den Worten am Kreuz: mein Gott u. s. w. beklagt habe: „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger" (7. Fragm. v. Lessing herausg. 1778; im 2. Abschn. §. 3–8). Nicht in dieser rohen und willkürlichen Weise des Fragmentisten, sondern als Konsequenz seines wahren Menschseins haben auch die neueren Arbeiten über das Leben Jesu von Schenkel und Strauß — um von den Unwürdigkeiten eines Renan zu schweigen — die Unsündlichkeit Jesu geleugnet. Weil sich Jesus demüthig nennt — behauptet Schenkel — so müsse er mit dem Hochmuth zu kämpfen gehabt haben (2. Aufl. 1864 S. 170); weil er Gott allein gut nenne, habe er sich damit als nicht gut in diesem Sinne bezeichnet, er kannte die sündigen Regungen von Fleisch und Blut aus eigener Erfahrung (S. 288. 290), und so konnte er denn „mit seinen Jüngern beten: erlaß uns unsre Sünden, unsre Schulden" (S. 368). Strauß dagegen glaubt es nicht bloß Schwärmerei sondern „unerlaubte Selbstüberhebung" nennen zu müssen, „wenn ein Mensch sich einfallen läßt, sich so von allen übrigen auszunehmen, daß er sich ihnen als künftigen Richter gegenüberstellt" (Leben Jesu 1864 S. 242). Aber auf das Alles hat schon Keim — früher, denn später stand er hierin anders — zur Genüge geantwortet, vgl. meinen Vortrag: Die modernen Darstellungen u. s. w. in der oben angeführten Sammlung S. 127.

5. Vgl. Lüken Die Traditionen u. s. w. 1. Aufl. S. 308. Die Apologeten der alten Kirche wie Justin Apol. I, 22. Orig. c. Cels. I, 37 beriefen sich auf die hellenischen Mythen von Göttersöhnen, um die Vernunftgemäßheit einer jungfräulichen Geburt nachzuweisen.

6. Dieß ist der Unterschied der römischen und der evangelischen Würdigung der Maria. Hase in s. Handbuch der protest. Polemik 4. Aufl. 1878 S. 313 ff. weist geschichtlich nach, wie aus der frühzeitigen Gegenüberstellung der Eva und der Maria, so wie aus der falschen Ueberschätzung der leiblichen Jungfrauschaft in Verbindung mit dem natürlichen Zug zum Weiblichen und Sinnlichen allmählich jene Verherrlichung der Maria entstanden ist, welche in den Kultus der römischen Kirche ein bedenkliches Element der sinnlichen Phantasie brachte und zuletzt die gesunden evangelischen Elemente so überwucherte, daß die römische Kirche nach Pusey's Ausdruck zur „Kirche der Maria" und die alleinige Mittlerschaft Jesu Christi auf das Stärkste beeinträchtigt wurde. Die Legenden der röm. Kirche von der Maria wurzeln wesentlich in den apokryphischen Evangelien, welche, obgleich von der Kirche verworfen, doch thatsächlich dort fast einflußreicher geworden sind als die kanonischen. Und nicht bloß die jesuitische Richtung und Pius IX., dieser besondere Verehrer der Maria, haben dieselbe in übermenschliche Höhe

erhoben, ſondern ſelbſt deutſche Theologen wie Hettinger II, 1, 507 ff. ſtimmen in dieſen Ton mit ein, indem ſie durch Phantaſie und Poeſie und Willkür die Grundloſigkeit ihres Schriftbeweiſes verhüllen. Hettinger nennt Maria „Prophetin und der Propheten Königin", „die Hoheprieſterin" S. 517, „ein lebendiges Allerheiligſtes, ein Tabernakel von Gottes Hand gebaut", „Mutter und Königin des neuen Bundes, denn ſo bezeichnet ſie der göttliche Sohn in ſeiner letzten Stunde Joh. 19, 27: ſiehe deine Mutter" S. 518. Sie iſt die Mutter des wahren Leibes Chriſti, darum Mutter ſeines myſtiſchen Leibes, der Kirche" S. 519. „So ergibt ſich uns die Berechtigung des Namens „Mittlerin". „Ihre Theilnahme am Erlöſungswerke iſt eine ganz eigenthümlich unmittelbare, nur übertroffen durch das Werk des Erlöſers ſelbſt." „Ihr Fiat (fiat mihi secundum verbum tuum) entſprach dem ſchöpferiſchen fiat" S. 520. Sie hat eine „centrale Stellung in der Heilsökonomie" S. 523. Da Chriſti Geſchichte eine ewige iſt, „ſo waltet denn auch Maria immerdar ihr Mittleramt bei dem Sohn" S. 524 u. ſ. w. Aber alle dieſe Phantaſien ſcheitern an den zwei Schriftſtellen auf die ſie ſich berufen. Die eine iſt der Engelsgruß Luk. 1, 27: „gegrüßeſt ſeiſt du Begnadigte (κεχαριτωμένη); der HErr iſt mit Dir" — die folgenden Worte: „gebenedeit biſt du unter den Weibern" ſind nach den älteſten Handſchriften zu ſtreichen —. Nicht die „gnadenreiche", gratiarum plena wie die röm. Ueberſetzung lautet, heißt hier Maria, ſondern die von Gott begnadigte. Alſo nicht theilt ſie Gnade mit, ſondern ſie hat von Gott Gnade empfangen. Die andere Stelle aber, Joh. 19, 26. 27: „Weib ſiehe, das iſt dein Sohn"; „ſiehe, das iſt deine Mutter" will nicht ſagen daß Maria als Mutter für Johannes und vollends für die Gläubigen, ſondern daß Johannes für die alternde Maria wie ein Sohn für ſeine Mutter ſorgen ſoll. Es iſt ein Wort der Fürſorge Jeſu für ſeine Mutter, nicht für ſeine Gläubigen. Er ſelbſt aber, nachdem er ſchon bei der Hochzeit zu Kana Joh. 2, 4 durch jenes Wort: „Weib was habe ich mit dir zu ſchaffen" das Verhältniß zu ſeiner Mutter für ſeinen Beruf gelöſt hatte, löſt hier am Kreuz dieſes Verhältniß völlig, da er nun in ein Leben eingeht, für welches ſie nicht mehr ſeine Mutter iſt. So widerlegt gerade dieſe Stelle alle die Folgerungen, welche man römiſcher Seits daraus zieht. Und die übrige heilige Schrift beſtätigt dieß. Denn nachdem Maria noch einmal Apgeſch. 1, 14 mit den übrigen Gläubigen erwähnt iſt, wird ſie nie mehr genannt ſondern verſchwindet völlig aus der Geſchichte. Von ihrem ſpäteren Leben wiſſen wir gar nichts. Gott hat dieſer gläubigen und demüthigen Tochter Iſraels die Gnade erwieſen ſie zur Mutter des Heilandes zu erwählen, und daß ſie in Demuth dieſem Beruf ſich gebeugt und alles das herbe Leid das damit verbunden war in Treue und Ergebung getragen — ein Muſter

der Demuth und Treue für alle Zeiten — das ist ihr Ruhm der ihr nicht genommen werden soll.

7. Dieß gilt nicht bloß gegen die rationalistische und gegen die moderne Theologie der sogenannten liberalen Richtung, sondern auch gegen die Ausführungen Schleiermachers und gegen den Versuch der Berliner Generalsynode v. J. 1846. Denn Schleiermacher erklärt in seiner Glaubenslehre §. 97, 2 (II, S. 70) diesen Lehrsatz der Kirche für religiös und dogmatisch bedeutungslos und hält es für ausreichend ihn auf eine göttliche Geisteswirkung bei der natürlichen Lebensentstehung zu reduziren, und diese Generalsynode hat auf Grund der Schleiermacherschen Kritik jenen Satz aus dem bei der Ordination zu gebrauchenden Glaubensbekenntniß gestrichen. Wenn man sich als Gegengrund gegen die evangelischen Berichte von dem wunderbaren Ursprung Jesu auf die Geschlechtsregister als solche Dokumente beruft, welche die Vaterschaft Josephs voraussetzen, so vergißt man, daß in Israel das Erbrecht des Sohnes sich nicht von der Mutter sondern vom Vater aus bestimmte, mochte dieser im natürlichen oder nur — wie hier — im rechtlichen Sinne Vater sein. Deßhalb wird in der evang. Geschichte wiederholt die Davidsohnschaft Josephs betont, weil sich dadurch die rechtliche Angehörigkeit Jesu zum Davidischen Hause vermittelte. Die Verschiedenheit beider Geschlechtsregister zu erklären, gibt es verschiedene Möglichkeiten. Daß weder Maria noch Jesus von jenem Wunder der Lebensentstehung Jesu sprechen ist natürlich. Denn wie sollte Maria davon öffentlich reden können? Und Jesus wollte dieses Geheimniß nicht als Mittel des Glaubens gebrauchen; denn es sollte nicht Mittel sondern Lohn des Glaubens sein. So überläßt er es der eigenen inneren Entwicklung des Glaubens, in allmählichem Fortschritt aus der Erkenntniß der Gottessohnschaft Jesu auch diese Konsequenz zu ziehen. Die übrigen neutestam. Schriften aber, speziell die paulinischen Briefe, widersprechen dem nicht, sondern treten bestätigend zur Seite. Die eine Stelle Gal. 4, 4 wird allein schon ausreichen, dieß zu beweisen. Und wenn Paulus z. B. Phil. 2, 6 das vorweltliche Dasein Christi voraussetzt, so ist seine menschliche Lebensentstehung nicht durch Mannes Zeugung sondern durch Gottes Wirkung die nothwendige Folgerung. Und der Natur der Sache nach konnte es auch nicht anders sein. Denn Christus sollte nicht ein Erzeugniß der Menschheit sondern eine Gabe Gottes sein, welche in dieselbe nur eintreten und von derselben nur empfangen werden konnte. Und was von Christus gilt, das gilt auch vom Christenthum. So stellt sich in jenem Satze das Wesen auch des Christenthum als eines Neuen und Uebernatürlichen dar. Vgl. Steinmeyer, Apol. Beitr. 4. Die Gesch. der Geburt des Herrn 1873.

8. „Der Menschensohn" ist die gebräuchlichste Bezeichnung und

namentlich Selbstbezeichnung Jesu in den Evangelien (mehr als 80 mal kommt es vor; außer den Evangelien nur noch Ap.-Gesch. 7, 56, in den Briefen niemals —). Früher faßte man es in der Regel ohne Weiteres als Bezeichnung des Messias, auf Grund von Dan. 7, 13 f. Aber Matth. 16, 13 u. 16 und Joh 12, 34 sprechen dagegen. Das richtige Verständniß ist zunächst von Hofmann (in Erlangen) in seinem Werke: Weissagung und Erfüllung II, 19 f. und dann Schriftbeweis II, 1, 78 ff. angebahnt; und auf diesem Wege sind ihm dann auch andere Theologen, liberaler wie positiver Richtung, gefolgt. Es bezeichnet Jesum als das Ziel der Geschichte der Menschheit, als den der da kommen sollte. So ist diese Bezeichnung verwandt mit der paulinischen Fassung Christi als des zweiten Adam (Röm. 5, 12 ff. 1 Kor. 15, 45). Von diesem Gedanken des zentralen und universellen Verhältnisses Christi zur Menschheit aus hat die neuere Theologie, besonders Schleiermachers und seiner Schule, die höhere Bedeutung Christi wieder zu gewinnen gesucht. Nur darf man nicht dabei stehen bleiben, sondern muß mit der Idee des Menschensohns die des Gottessohns vereinigen, die nicht — wie man neuerdings gewöhnlich meint — damit identisch ist. Jene bezeichnet Christi Verhältniß zur Menschheit und Welt, diese sein Verhältniß zu Gott. Er ist jenes, weil er dieses ist. — Ich darf vielleicht für diese Frage auf die Ausführungen meines über die Person Jesu Christi in Bremen 1869 gehaltenen Vortrags in meinen Gesammelten Vorträgen 1876 S. 43 ff. verweisen.

9. Zusammenfassend ist Jesu absolutes Verhältniß zur Welt, wie es auf seinem Verhältniß zu Gott ruht, ausgesprochen Matth. 11, 27. Auseinandergelegt wird es: in der Beziehung zum A. Test.: er ist die Sehnsucht der Frommen des A. Test., Matth. 13, 17; — zur altteſt. Gemeinde: er ist der Bräutigam der Gemeinde, Matth. 9, 15; — zur einzelnen Menschenseele: in ihm findet die Seele Ruhe, Matth. 11, 29; — zum menschlichen Geschlecht: sein Evangelium muß allenthalben gepredigt werden, Matth. 25, 14, und er will alle Völker in seine Gemeinde sammeln, Matth. 28, 19; — zur Welt überhaupt: er ist der Richter der ganzen Welt, Matth. 25, 34 ff.

10. Diesen Unterschied zwischen dem vierten und den ersten drei Evangelien hat man von jeher beachtet, deßhalb auch bereits in der alten Kirche — in der alexandrinischen Theologie — das vierte Evang. das pneumatische (das geistliche) genannt, und stets das Johannesevangelium ganz besonders gepriesen. Vgl. Luther: „das einige zarte rechte Hauptevangelium und den andern dreien weit vorzuziehen" (WW. Erl. Ausg. 63, 115); und Matth. Claudius (I, 8): „In ihm ist so etwas ganz Wunderbares — Dämmerung und Nacht und durch sie hin der schnelle zuckende Blitz! ein sanftes Abendgewölk und hinter dem

Gewölk der große volle Mond leibhaftig! so etwas schwermüthiges und hohes und ahndungsvolles, daß man's nicht satt werden kann. Es ist mir immer beim Lesen im Johannes, als ob ich ihn beim letzten Abendmahl an der Brust seines Meisters vor mir liegen sehe, als ob sein Engel mir's Licht hält, und mir bei gewissen Stellen um den Hals fallen und etwas ins Ohr sagen wolle. Ich verstehe lange nicht alles was ich lese; aber oft ists doch als schwebt es fern vor mir was Johannes meinte, und auch da wo ich in einem ganz dunkeln Ort hineinsehe, hab ich doch eine Vorempfindung von einem großen herrlichen Sinn den ich einmal verstehen werde, und darum greif ich so nach jeder neuen Erklärung des Johannes. Zwar die meisten kräuseln nur an dem Abendgewölk, und der Mond hinter ihm hat gute Ruhe." — In der neueren Zeit hat man diesen Unterschied zum Gegensatz gesteigert. Aber mit Unrecht. Denn was vorher im Text angeführt ist zeigt, daß auch die drei ersten Evangelien die Anknüpfungspunkte für die Belehrungen des johann. Evangeliums enthalten. Jene repräsentiren nur eben die frühere Stufe der Unterweisung, Johannes die höhere; jene stellen mehr das geschichtliche, dieser mehr das ewige Sein Christi dar; jene sein Verhältniß zur Welt, dieser sein Verhältniß zu Gott. Aber das zweite bildet die Voraussetzung des ersten und liegt demselben zu Grunde. Vgl. m. Vortr.: Die Eigenthümlichkeit der vier Evv. (1874) in meinen Gesammelten Vorträgen S. 3 ff.

11. Jesus schreibt sich ein unmittelbares Verhältniß zu Gott zu: in Bezug auf das Leben: er trägt es in sich wie der Vater, Joh. 5, 26; — in Bezug auf sein Wirken: durch ihn vollzieht sich das Wirken Gottes, Joh. 5, 17 ff.; — in Bezug auf sein Vermögen: er ist darin mit dem Vater eins, Joh. 10, 30; — in Bezug auf sein Sein: es ist eine unbedingte Gemeinschaft zwischen beiden, 10, 38. 14, 10. Kap. 17; — deßhalb ist er die Gegenwart Gottes selbst 14, 9; und verfügt über den Geist Gottes in seinem Dienst 16, 7 ff., 13 ff. Dieß ist nur dann begreiflich, wenn seine Gemeinschaft mit dem Vater nicht eine zeitlich gewordene, sondern eine ewige ist, welche nur diese geschichtliche Gestalt in der Gegenwart angenommen hat: und so lehrt denn Jesus ausdrücklich sein Sein bei Gott bevor er Mensch wurde, Joh. 3, 13. 6, 38. 46. 51. 8, 42. 16, 28, und zwar als ein persönliches und ewiges Sein 8, 58, in der Gemeinschaft der göttlichen Herrlichkeit und Liebe 17, 5. 24. Darum nimmt er denn auch das Bekenntniß des Thomas: mein Herr und mein Gott Joh. 20, 28, an und bezeichnet es als den rechten Ausdruck des Glaubens an ihn. Auf Grund dieser Selbstzeugnisse Jesu bezeichnet ihn daher der Evangelist Johannes im Eingang seines Evangeliums in jenem berühmten Dreiklang von Sätzen als das Wort welches ewig bei Gott und selbst Gott von Art war. — Gegen die

neueſte Chriſtologie, Ritſchls (und Herm. Schultz) in Göttingen, welche das Verhältniß Chriſti zu Gott und die johanneiſchen Selbſtausſagen auf ein bloß moraliſches Verhältniß der Harmonie reduziren, vgl. meinen Aufſatz Zur Beurtheilung der Ritſchl'ſchen Theologie in der Zeitſchr. für kirchl. Wiſſenſchaft und kirchl. Leben 1881 S. 617 ff.

12. Beiſpiele der Gebetsanrufung Jeſu haben wir Ap.-Geſch. 7, 59. Offb. Joh. 22, 20; wie denn die Chriſten überhaupt als ſolche bezeichnet werden die den Namen des HErrn Jeſu Chriſti anrufen (wie man im A. Teſtament den Namen Jehovas angerufen vgl. Röm. 10, 13) Ap.-Geſch. 9, 14. 21. 1 Kor. 1, 2 (auf Grund von Joh. 5, 27).

13. Plinius ſchreibt am Anfange des 2. Jahrhunderts in ſ. Brief an Trajan (Epp. X, 96) von den Chriſten auf Grund ſeiner Erforſchungen die er angeſtellt: quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere. Und dieſe Sitte, Chriſtum in Liedern als Gott zu verherrlichen, beſtätigt der Kirchengeſchichtſchreiber Euſebius (Hist. eccl. V, 28) indem er von chriſtlichen Pſalmen und Oden von den erſten Zeiten herab ſpricht, in welchen Chriſtus als Gott beſungen werde: ψαλμοὶ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες.

14. Beſonders der Epheſer- und Koloſſerbrief führen dieſen Gedanken aus (vgl. Eph. 1, 10. Kol. 1, 20). Von da nahm die Meinung ihren Ausgang, welche den Zweck der Menſchwerdung nicht bloß in der Aufhebung der Sünde ſieht, und eine Nothwendigkeit der Menſchwerdung auch ohne die Sünde lehrt: um die Idee des Menſchen zu verwirklichen und der Menſchheit ihr Haupt zu geben — eine ſpekulative Anſicht, welche in früherer Zeit beſonders von einzelnen Myſtikern, in neuerer Zeit von Theoſophen wie Franz v. Baader u. ſ. w., und von Theologen wie beſonders Dorner u. ſ. w. vertreten, aber ohne genügenden Schriftgrund und von der herkömmlichen kirchlichen Lehre abweichend iſt und wogegen ſich beſonders Jul. Müller (Deutſche Zeitſchr. für chriſtl. Leben u. ſ. w. 1850 Nr. 40 ff.) und Thomaſius erklärt haben.

15. Wie die Heidenwelt nach der Idee des Gottmenſchen ſtrebt, ohne ſie in ihrer Wahrheit zu gewinnen, hat beſonders Dorner in ſeiner Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti I, 1 S. 4–15 ausgeführt. Die verſchiedenen meſſianiſchen Sagen der Völker hat Lüken, Die Traditionen u. ſ. w. S. 300 ff., zuſammengeſtellt. Der Orient hat Inkarnationen, der Occident Apotheoſen. Beide haben weiſſagende Bedeutung als Ausdruck der Sehnſucht, daß über die Kluft zwiſchen dem heiligen Gott und dem ſündigen Menſchen eine Brücke geſchlagen werden möge.

16. Dieſen Gedanken der abſoluten Nothwendigkeit der Menſch-

werdung Gottes in Christo, auch ohne die Sünde, vertreten die meisten neueren Theologen, besonders der an Schleiermacher sich anschließenden Richtung, wie Nitzsch, Martensen, Liebner, Lange, Rothe, Dorner (vgl. dessen Entwicklungsgeschichte der Lehre von d. Person Christi II, 1243 ff.). Dagegen haben sich besonders nachdrücklich erklärt Jul. Müller Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1850. Nr. 40 und Thomasius Christi Person und Werk I (2. Aufl.) 1856. §. 22 S. 202 ff. §. 26 S. 261 ff. Und mit Recht. Auf Schleiermacherschem Standpunkt ist jener Gedanke eine Nothwendigkeit. Denn ist Christus — nach Schleierm. — nur das Ziel der Schöpfung, die höchste Entfaltung des göttlichen Keimes welcher von vornherein in die menschliche Natur gelegt ist, so ist seine Erscheinung eine unbedingte Nothwendigkeit, wenn die Menschheit ihr Ziel finden sollte. Aber dieser Christus ist dann auch nur die Verwirklichung derjenigen Gottesgemeinschaft, die in uns allen angelegt ist; er ist nicht die Wiederherstellung der durch die Sünde zerrissenen, und nicht Gott und Mensch in einer Person, Gottmensch im eigentlichen Sinn. So bringt es denn auch jene Ansicht auf jenen drei Wegen, von der (ethisch gefaßten) Idee Gottes oder des Menschen oder der Religion aus, nur zur höchsten Stufe dessen, was die Dogmatik die unio mystica (die mystische Einigung) Gottes und des Menschen nennt, zu welcher wir alle hinankommen sollen. Sie will Christum spekulativ konstruiren statt ihn heilsgeschichtlich zu begreifen.

17. Die erste Aufgabe der Kirche in der Lehre von der Person Jesu Christi war, die Wahrheit der beiden Seiten festzustellen welche in Christo dem Gottmenschen vereinigt sind — die göttliche und die menschliche —; die zweite sodann, die persönliche Einheit dieser beiden Seiten für das Denken zu gewinnen. Die göttliche Natur Jesu wurde von der jüdischen Denkweise aus geleuguet, welche in Jesu nur einen mit dem Geiste Gottes erfüllten Propheten, wenn auch den höchsten Propheten, sah (Ebionitismus); die Wahrheit seiner menschlichen Natur von der heidnischen Denkweise aus, welche in Christo ein höheres Geistwesen erblickte, welches in einem Scheinleibe auf Erden gewandelt (Doketismus). Jene Denkweise setzte sich dann innerhalb der Kirche in derjenigen sogenannten monarchianischen Richtung fort, welche die Einheit Gottes (Monarchie) nur so wahren zu können glaubte, daß sie in Jesu nur eine Einwirkung oder eine Einwohnung des Geistes Gottes annahm, und vollendete sich in der Lehre des Arius (Presbyter in Alexandrien zur Zeit seines großen Gegners Athanasius), welchem Christus eine Art Mittelwesen war, von Gott vor der Weltschöpfung hervorgebracht um diese zu vermitteln. — Nachdem diese Irrthümer — der letzte auf der Synode zu Nicäa 325 — abgewiesen waren, galt es die Lösung der schwierigeren Aufgabe, die Einheit der beiden im Gottmenschen

verbundenen Seiten begreiflich zu machen. Auch hier hatte man es mit einem doppelten Gegensatz zu thun. Die eine Richtung nämlich war die Denkweise des nüchternen, trennenden Verstandes (in der antiochenischen Schule), welche sich die Verbindung der beiden Seiten nur äußerlich denken konnte, so daß die Gottheit Christi in der Menschheit äußerlich wie in ihrem Tempel wohnte, weil sonst die Wahrheit der menschlichen Natur und der nöthige Unterschied der beiden beeinträchtigt würde (— so lehrte Nestorius, Patriarch von Konstantinopel; Nestorianismus —). Die andere Richtung war die der spekulativen Vernunft (in der alexandrinischen Theologie), deren Interesse die Betonung der Einheit war (Cyrillus, Patriarch von Alexandrien), welche aber in die Gefahr kam, die menschliche Natur in der göttlichen untergehen zu lassen (Eutyches in Konstantinopel; Monophysitismus d. h. Lehre von Einer, aus beiden Seiten gemischten, Natur). — Diesen Gegensätzen gegenüber wurde auf der Synode zu Chalcedon 451, durch den Einfluß des römischen Bischofs Leo, der bleibende Unterschied der beiden Naturen, aber ihre Vereinigung im Mittelpunkte des persönlichen Lebens festgestellt. Aber auch dieß genügte noch nicht der Forderung des christlichen Glaubens. Und es ist das Verdienst der lutherischen Lehre vom Gottmenschen, mit der Einigung der beiden Seiten noch mehr Ernst gemacht und damit die dogmatische Erkenntniß einen Schritt weiter geführt zu haben. Sie hat das besonders in ihrer Lehre von der communicatio idiomatum d. h. der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen gethan. Damit ist die Einigung der beiden Seiten nicht bloß auf den persönlichen Mittelpunkt beschränkt sondern auf die beiden Seiten selbst ausgedehnt. So scholastisch diese Lehre in der dogmatischen Ausführung erscheinen mag, so hat sie doch praktisch religiöse Motive und Bedeutung. Es fragt sich z. B. ob solche Schriftworte wie „der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt" 1 Kor. 2, 8; „die Gemeinde Gottes welche er durch sein eigenes Blut u. s. w." Ap.-Gesch. 20, 4; „Christus nach dem Fleisch, welcher ist Gott" Röm. 9, 5; „in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig" Kol. 2, 9 u. s. w., oder solche Liederworte wie „den aller Weltkreis nie beschloß, der liegt in Marien Schoß", oder „Gott wird gefangen", „o große Noth, Gott selbst liegt todt" u. dgl. auf Wahrheit beruhen oder nur gefühlsmäßige Uebertreibungen und durch eine Vertauschung der Subjekte (Allöose, wie es Zwingli nannte) zu erklären sind. Sind sie Wahrheit, so muß die Einigung beider Seiten so innig gefaßt werden, daß von dem ewigen Sohn Gott auch Menschliches, wie Leiden und Sterben u. dgl. und von dem Menschen Jesus Göttliches, wie Allmacht u. s. w. und von seiner menschlichen Natur Antheil an den göttlichen Eigenschaften wie Allgegenwart — ohne welche ja die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nicht

möglich wäre — mit Recht ausgesagt werden können. Dieß ist es was jene Lehre rechtfertigen will. Allerdings darf der Unterschied der beiden Stände, der Erniedrigung und der Erhöhung nicht außer Acht gelassen werden. Aber die Erniedrigung oder Entäußerung Christi darf nicht auf jene Gemeinschaft selbst und den mit ihr gesetzten Antheil der menschlichen Seite an dem was von der göttlichen gilt, ausgedehnt werden, weil sonst die gottmenschliche Einigung selbst in Frage gestellt würde, sondern kann sich nur auf die Geltendmachung der göttlichen Macht beziehen. Denn diese war in ihrem Umfang und Grenzen allerdings durch den Beruf bedingt und bestimmt, den Christus auf Erden hatte, während die Gestalt desselben jetzt die der himmlischen Herrlichkeit ist.

18. Nachdem der Rationalismus in Jesu den bloßen Menschen, wenn auch das Ideal der Tugend und Weisheit gesehen, hat man in der neueren Zeit daraus den religiösen Genius (Strauß), oder den Mann der kirchlichen Befreiung und den Freund des gedrückten Volks (Schenkel) gemacht, oder seine Gestalt mit sentimentalen Zuthaten ausgeschmückt (Renan). Vgl. dagegen meinen Vortrag über die modernen Darstellungen u. s. w.; ebenso Uhlhorn Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu, 4 Vorträge 1866. Die neueste Christologie der liberalen Theologie betont in Christus das religiöse Prinzip als die Hauptsache (Lipsius), oder die volle moralische Harmonie mit Gott, sofern er die Liebe zum beherrschenden Motiv seines Lebens gemacht und so sich in Einklang mit dem Weltzweck Gottes gesetzt, der die Liebe ist und das Reich Gottes will d. h. die Gemeinschaft der Menschen unter der Herrschaft des Motivs der Liebe (Ritschl).

19. Dieser Gedanke der Entäußerung ist besonders vom Apostel Paulus Phil. 2, 6 ff. ausgesprochen. Offenbar ist die Meinung dieser Stelle die, daß Christus in der Gemeinschaft göttlicher Herrlichkeit gestanden, ehe er sein irdisches Leben begann, und daß er jene daran gab, um in dieses Leben der Abhängigkeit und des selbstverleugnenden Dienstes einzutreten, und dann auf diesem Wege der Erniedrigung zur Höhe der Gottgleichheit sich zu erheben, die er nicht als einen Raub an sich reißen, sondern als Lohn seines Gehorsams vom Vater empfangen wollte. — Der Gedanke einer gewissen Entäußerung des Göttlichen bei der Menschwerdung war von jeher in der Kirche; aber wie weit dieselbe auszudehnen sei, darüber war man nicht völlig klar. Man scheute sich mit Recht sie auf das göttliche Wesen in Christo selbst auszudehnen, wegen der Unveränderlichkeit des Göttlichen (in deum nulla cadit mutatio). So begnügte man sich in der Regel mit der Selbstbeschränkung, wie sie mit der Thatsache, daß der Sohn in die menschliche Natur eingegangen sei, selbst schon gegeben ist. Dieser Gedanke fand dann auch seinen Ausdruck in den Weihnachtsliedern, welche die stärksten Gegensätze

wie sie in Jesu Christo vereinigt seien, zusammenstellen; wie in jenem mittelalterlichen:

Altitudo, quid hic jaces
In tam vili stabulo;
Qui creasti coeli faces,
Alges in praesepio.

O quam mira perpetrasti,
Jesu, propter hominem,
Tam ardenter quem amasti
Paradiso exulem.

Firmitudo infirmatur,
Parva fit immensitas,
Laboratur, alligatur,
Nascitur aeternitas.

O quam mira perpetrasti etc.

Oder in dem bekannten Weihnachtsliede Luthers, Gelobet seist du Jesu Christ u. s. w.:

In unser armes Fleisch und Blut
Verkleidet sich das höchste Gut.

In der wissenschaftlich dogmatischen Fassung aber gestaltete sich die Sache so, daß man ausgehend von der doppelten Voraussetzung, daß das göttl. Wesen unveränderlich sei, die Eigenschaften der Allmacht u. s. w. aber zum Wesen gehören, diese Eigenschaften in der Menschwerdung auch der menschlichen Natur auf Grund ihrer Einigung mit der göttlichen zu Theil werden ließ, nur daß die menschliche Natur im Stand der Erniedrigung zwar im Besitz aber nicht in der vollen Ausübung derselben zu denken sei, sondern diese Ausübung nur auf die Seite der göttlichen Natur falle. Dadurch suchte man sowohl die Einheit zu wahren als auch Raum für die menschliche Entwicklung wie überhaupt für ein irdisch-menschliches Dasein Jesu zu schaffen. Aber diese Theorie leidet an der Schwierigkeit, daß die Einheit der beiden Seiten nicht völlig durchgeführt erscheint, wenn der Gebrauch der göttlichen Eigenschaften nur der göttlichen, nicht auch der menschlichen Natur zugesprochen und so die göttliche Natur in diesem Gebrauch außerhalb der menschlichen Natur gedacht wird, wie es denn kaum angänglich ist, solche Worte wie Mark. 13, 32, auch der Sohn wisse den Tag des Gerichtes nicht, nur auf die menschliche Natur und nicht auf die ganze Person in ihrem irdischen Stand der Entäußerung zu beziehen. Deßhalb suchen neuere Theologen dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß sie die Entäußerung auch auf die göttl. Seite ausdehnen, ohne daß sie doch in ihrem Wesen alterirt werden soll. Besonders energisch hat Thomasius (Christi Person und Werk II, 2. Aufl. 1857) diese Forderung geltend gemacht und durchzuführen gesucht, indem er unterschied zwischen den Eigenschaften welche zum Wesen Gottes selbst gehören und welche un-

verlierbar sind, und denjenigen welche sich auf das Verhältniß Gottes zur Welt beziehen, wie Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit. Auf diese habe Christus verzichtet da er Mensch wurde. — Aber nicht mit Unrecht hat dieser Versuch von Seiten anderer kirchlicher Theologen wie besonders Philippi's in s. kirchl. Glaubenslehre IV, 1, 366 ff. Widerspruch gefunden. Und allerdings wird die Darstellung von Thomasius manche Korrekturen erleiden müssen. Denn wenn auch in Christi aktive Weltstellung mit seiner Menschwerdung eine Aenderung eingetreten ist, so ist doch sein Weltverhältniß selbst im Wesentlichen dasselbe geblieben. Er ist der Herr der Welt geblieben der über Alles Macht hat im Himmel und auf Erden; nur daß die Geltendmachung seiner Macht sich bestimmte und beschränkte nach der Aufgabe seines Berufes. Das Verhältniß Gottes zur Welt ist das der Macht und der Liebe; aber die Macht Gottes dient der Liebe und bemißt sich nach der Liebe. So beschränkte sich die Macht Gottes schon in der Schöpfung gegenüber der freien Selbstbestimmung, womit die Liebe Gottes die menschliche Persönlichkeit begabte. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist die größte That der Liebe, die tiefste Versenkung in unsere Gemeinschaft, also auch die größtmögliche Selbstbeschränkung der göttlichen Macht in ihrer Geltendmachung gegenüber der Welt im Dienste des göttlichen Liebeswillens und seiner geschichtlichen Durchführung. So daß wir also werden sagen dürfen: Christus hat für die Zeit seines irdischen Lebens wie nach seiner menschlichen so auch nach seiner göttlichen Seite auf die unbedingte Geltendmachung seiner Machtstellung zur Welt verzichtet im Dienst und zum Zweck seines Liebesberufs an der Welt, bis sein Beruf mit der Erhöhung auch jene unbedingte Geltendmachung seiner Machtstellung wieder forderte, um das der Welt allmächtig anzueignen was er ihr in dienender Liebe erworben.

20. Tertull. adv. Marcion. II, 17: „Die Menschwerdung sollte Gottes unwürdig sein? Sie ist im höchsten Grade Gottes würdig. Denn nichts ist so sehr Gottes würdig als unser Heil." Darin liegt der Gedanke, daß erst von Christo dem Menschgewordenen aus Gott recht erkannt wird, sofern in der Menschwerdung Christi offenbar geworden ist, daß das Höchste oder Tiefste in Gott nicht seine Macht sondern seine Liebe sei.

21. Es gab eine Zeit, wo man sich mit den Wundern in den biblischen Erzählungen so half, daß man sie, wie man sagte, natürlich erklärte. Besonders Paulus in Heidelberg suchte sich in den ersten Dezennien unsres Jahrhunderts hierin seine Lorbeeren. Aber es war die unnatürlichste Erklärung und man hat sich damit nur lächerlich gemacht. Z. B. die Weisen aus dem Morgenlande sollten durchreisende Kaufleute, die Verklärung Christi ein Gewitter, das Wunder auf der Hochzeit zu

Kana ein Hochzeitspaß Christi, die Heilung des Blindgebornen die wohlthätige Wirkung der feuchten kühlenden Erde auf ein entzündetes Auge u. dgl. m. sein. Aber diese Thorheit ist auch jetzt noch nicht ganz ausgestorben, wiewohl der Fortschritt der Bildung an die Stelle dieser Gewaltsamkeiten (besonders seit Strauß) die Phantasie und die Sage gesetzt hat. Demnach wäre die evangelische Geschichte ein Gedicht der christlichen Gemeinde (Strauß). Aber wessen Werk ist dann diese Gemeinde selbst? Und doch ist dieß das ursprünglichste Bewußtsein der christlichen Gemeinde, daß sie durch Christus ist was sie ist. Diese Wirkung fordert die entsprechende Ursache. Also muß die Erscheinung Jesu Christi von übermächtiger Wirkung gewesen sein. Dazu aber gehörten nach dem ursprünglichen Bewußtsein der christlichen Gemeinde auch seine Wunder. Vgl. Apol. Vortr. I, 10. Vortr. S. 255 f.

Anmerkungen zum fünften Vortrag.

1. Die Lehrweise von den drei Aemtern Christi ist sehr alt in der Kirche und war auch in der Glaubenslehre unsrer Kirche herrschend, bis Ernesti (in Leipzig) sie als bloß bildliche Redeweise verwarf; aber besonders Schleiermacher hat sie wieder zur Geltung gebracht. Und mit Recht. Denn sie entspricht den drei großen Zeiten Israels: derjenigen in welcher der Hohepriester (die nachmosaische), derjenigen in welcher der König (die davidisch-salomonische), und derjenigen in welcher der Prophet (die spätere Zeit) der Mittelpunkt des Volks und das Organ Gottes war; sowie auch dem dreifachen menschlichen Beruf.

2. Man hat in neuerer Zeit dadurch eine Entwicklung Jesu zu gewinnen gesucht, daß man die Zeit der Entwicklung seiner Gedanken auch über die Taufe hinaus in die Zeit seines Berufswirkens erstreckte — z. B. auch Keim —, da doch die Taufe Jesu selbst bereits die Uebernahme seines messianischen Berufs war. Sein messianisches Bewußtsein aber hat sein Sohnesbewußtsein zur Voraussetzung, und nicht umgekehrt. Denn so lag es in der Natur der Sache, daß er zuerst seiner selbst, seiner Person und seines persönlichen Verhältnisses zu Gott sich bewußt wurde, und dann erst, auf Grund desselben, seines Berufes. Und jene Erzählung von dem zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel zu Jerusalem, Luk. 2, 49, läßt dieß auch deutlich genug erkennen. Allerdings hat sich Jesus nicht von vornherein, sondern nur allmählich als den Messias bezeugt. Aber es ist unverkennbar, daß dieß aus pädagogischen Gründen geschehen ist, und nicht weil sich Jesus etwa erst spät als Messias erkannt oder gedacht hätte. Denn jenes Zeugniß und der Glaube daran hatte sittliche und religiöse Voraussetzungen, wenn er nicht ein bloßer Autoritätsglaube sein sollte, der ohne sittlichen Werth war. Man mußte

zuerst einen Eindruck von Jesu Person und Wort empfangen haben, ehe man jenes Zeugniß in der rechten Weise verstehen und aufnehmen konnte. Diese Stufe hatten die Jünger Matth. 16, 16 erreicht, und deßhalb freute sich Jesus, daß sie dieses Bekenntniß seiner Messianität nicht als eine äußerlich angenommene Ansicht, sondern als die reife Frucht ihrer inneren Entwickelung ablegten. Wenn Jesus, wie es doch offenbar ist, seine Jünger zu sich emporzog, so mußte er in seiner Erkenntniß zuvor selbst schon auf der Höhe stehen, zu welcher er seine Jünger in langsamer Arbeit an ihnen führen wollte. Es ist ähnlich wie mit seinem Leidensbewußtsein, welches ihm auch nicht da erst aufging als er es aussprach (Matth. 16, 21 ff.), sondern welches er erst dann aussprach als seine Jünger dieß Wort vertragen konnten.

3. Die Zeit vor seiner Taufe war für Jesus die Zeit seines Werdens, die Zeit nachher die seines Wirkens. Als er zur Taufe ging, war Jesus mit seiner inneren Entwicklung fertig: er war sowohl seiner Person wie seines Berufes gewiß. Die Taufe war dann seine Willigkeitserklärung zur Uebernahme seines Berufs und die göttliche Ausrüstung dafür, vgl. Ap.-Gesch. 10, 38. Strauß und Andere haben gefragt, wie sich diese Erzählung von der Ausrüstung mit heiligem Geist vertrage mit der Erzählung von der Empfängniß aus heiligem Geist, und daraus geschlossen, daß jene Erzählung die ursprüngliche Anschauung repräsentire, diese letztere dagegen eine weitere Sagenbildung sei; denn sei Jesus vom heiligen Geist empfangen, so habe er denselben schon besessen, brauchte ihn also nicht erst in der Taufe zu empfangen; habe aber das letztere stattgefunden, so werde damit das erstere verneint. Aber das beruht auf einer Verkennung des Unterschiedes, der bei der Wirkung des heil. Geistes auf Jesus in ähnlicher Weise stattfand wie bei jedem Gläubigen. Es ist eine andere Wirkung des Geistes die unser Herz erneuert und uns zu neuen Menschen macht, und eine andere Wirkung die uns mit den Gaben und Kräften zur Wirksamkeit im Dienste Gottes ausrüstet. Jenes ist der Geist der Wiedergeburt, dieses der Geist der charismatischen Begabung. Jener macht uns zu Kindern Gottes, dieser zu Knechten Gottes. Jener wirkt uns die persönliche Gemeinschaft mit Gott, dieser nimmt uns in die Berufsgemeinschaft Gottes. Es ist beidemal derselbe Geist, aber in verschiedener Wirksamkeit; und mit der ersten ist nicht ohne Weiteres die zweite gegeben, sowie auch hinwiederum die zweite unabhängig sein kann von der ersten (vgl. Matth. 7, 22. 1 Kor. 13, 1. 2). — Die Versuchung Jesu kann nicht als ein bloß innerer Vorgang angesehen werden; denn sonst würde durch die sündigen Gedanken, welche aus dem Herzen Jesu aufgestiegen wären, der reine Spiegel seiner Seele getrübt. Also ist sie ein Vorgang zwischen Jesus und dem Versucher; freilich nicht in so grobsinnlicher Weise wie wenn

zwei Menschen mit einander verkehren und reden; denn solche Versinnlichungen der unsichtbaren Welt, wie hier, sind nur für diejenigen wahrnehmbar für die sie bestimmt sind. Der Vorgang ist einzig in der Geschichte, denn auch die Offenbarung Gottes in Christo ist einzig in der Geschichte und entscheidend für die Durchführung des göttlichen Heilsgedankens und für den alten Streit zwischen dem Reiche des Lichts und dem der Finsterniß. Die Bedeutung des Vorgangs aber besteht offenbar darin, daß er ein Versuch ist, Jesum auf die Bahnen des irdisch fleischlichen Messiasthums zu verleiten, wie dieses Bild in den Vorstellungen des Volkes lebte, und sich auch während des Berufslebens Jesu wiederholt geltend machte (vgl. z. B. Joh. 6, 15). Die ganze Zeit der 40 Tage, in welchen Jesus von der Richtung seines Geistes auf Gott ganz hingenommen und dem leiblichen Bedürfniß entrückt war, war eine Zeit der Versuchung; die drei Versuchungen welche uns berichtet sind, bilden den Schluß dieser Versuchungszeit, als Jesus auf die Stufe des sinnlichen Bewußtseins zurücktrat und damit auch das sinnliche Bedürfniß sich regte. Die erste Versuchung ging auf Mißbrauch des verliehenen Wundervermögens zu eigenwilliger Befriedigung seines leiblichen Bedürfnisses statt für seinen Beruf; die zweite auf Mißbrauch der Machthilfe Gottes zur selbstwilligen Verherrlichung vor dem Volk; die dritte auf berufswidrige Anticipation seiner zukünftigen Weltherrschaft, statt dieselbe auf dem Wege des Leidens und aus den Händen Gottes zu erlangen. — Es ist bedeutsam, daß Jesus sich auch durch den Mißbrauch, den der Versucher mit der Schrift trieb, nicht abhalten ließ dieselbe als die rechte Waffe und die entscheidende Norm des Verhaltens zu gebrauchen. Man kann dieses Verhalten Jesu daher als die erste und maßgebende Anwendung des protest. Grundsatzes bezeichnen, daß die h. Schrift nach ihr selbst auszulegen sei.

4. Uhland „an den Unsichtbaren":

Du den wir suchen auf so finstern Wegen,
Mit forschenden Gedanken nicht erfassen,
Du hast dein heilig Dunkel einst verlassen
Und trateſt sichtbar deinem Volk entgegen.

Welch süßes Heil, dein Bild sich einzuprägen,
Die Worte deines Mundes aufzufassen!
O selig, die an deinem Mahle saßen!
O selig, der an deiner Brust gelegen!

Drum war es auch kein seltsames Gelüste,
Wenn Pilger ohne Zahl vom Strande stießen,
Wenn Heere kämpften an der fernsten Küste,

Nur um an deinem Grabe noch zu beten
Und um in frommer Inbrunst noch zu küssen
Die heilige Erde die dein Fuß betreten.

Wir mögen da auch jener Zeilen Schenkendorfs in ſ. Gedicht „Sehnſucht“ gedenken:

Ach, das war ein ſchöner Segen,
Wenn er mit den Jüngern ging,
Auf den Feldern, auf den Wegen
Jedes Herz wie Maienregen
Seinen Troſt, ſein Wort empfing.

5. Aehnlich Preſſenſé Jeſus Chriſtus ꝛc. deutſch v. Fabarius S. 291.

6. Einen guten Abſchnitt über die Allgemeinheit der Opfer hat Nicolas 2, 52 ff., wo auch die Worte Voltaires (Essai sur les moeurs chap. 70) angeführt ſind: „Unter ſo vielen verſchiedenen Religionen iſt keine, die nicht zum Hauptzwecke die Sühnungen gehabt hätte. Von jeher hat der Menſch gefühlt, daß er der Begnadigung bedürftig ſei.“

7. Vgl. Virgil. Aen. V, 815: Unum pro multis dabitur caput. Ueber das Menſchenopfer bei den Griechen in ſeiner ſtellvertretenden Bedeutung, vgl. Nägelsbach Nachhomer. Theologie 1857 V, 5 u. 6. S. 195 ff. u. VI, 19 S. 355 f.

8. Die Nothwendigkeit einer Verſöhnung durch den Gottmenſchen auf dem Wege des Leidens hat zuerſt der große Theologe Anſelmus (Erzbiſchof v. Canterbury † 1109) in ſeiner Schrift: Cur deus homo? (Warum iſt Gott Menſch geworden?) eingehend zu begründen verſucht: Für die Sünde und die durch dieſelbe Gott zugefügte Beleidigung muß der Menſch büßen, und doch iſt er nicht im Stande die volle entſprechende, weil unendliche Genugthuung für dieſe unendliche Verſchuldung zu leiſten, ſondern nur Gott kann es; alſo thut es der Gottmenſch, und zwar durch ſeinen freiwilligen Tod, der die volle genügende Bezahlung für jene Schuld und darum unſer Troſt im Tode iſt. — Dieſe Vorſtellungsweiſe iſt im Großen und Ganzen die kirchliche geworden und geblieben, wie ſie auch im Weſentlichen die in der Schrift (vgl. z. B. 2 Kor. 5, 21) begründete iſt. — Die Leugnung der Nothwendigkeit eines Sühnopfers dagegen iſt beſonders von den Socinianern ausgegangen und von dieſen zu den Rationaliſten übergegangen. Die Einwendungen derſelben hat in überſichtlicher Weiſe beſonders Philippi Kirchl. Glaubenslehre zuſammengeſtellt IV, 2 158 ff. — Die Verſöhnungslehre bei den alten Lehrern unſerer Kirche iſt im Weſentlichen dieſe: 1. Die Sünde iſt eine Beleidigung des dreieinigen Gottes. 2. Dieſe Beleidigung muß Gott ſtrafen; ſie ungeſtraft zu laſſen und ohne Weiteres zu vergeben, würde ebenſo mit Gottes Gerechtigkeit wie mit ſeiner Wahrhaftigkeit ſtreiten. 3. Die rechte Strafe wäre der ewige Tod, die Verdammniß der Menſchen; damit wäre wohl der Gerechtigkeit Gottes ein Genüge gethan, aber nicht ſeiner Liebe. Demnach erwählt die Weisheit Gottes einen Ausweg, auf dem zuerſt der Gerechtigkeit und dann auch ſeiner Liebe ein Genüge geſchieht. 4. Dieß geſchieht im Gottmenſchen, deſſen Thun und Leiden

unendlichen Werth hat, weil er Gott ist, und für uns gilt, weil er Mensch ist. 5. Seine Leistung besteht in seinem thuenden und leidenden Gehorsam. Durch seinen thuenden Gehorsam hat er stellvertretend für uns das von uns nicht erfüllte Gesetz erfüllt; durch seinen leidenden Gehorsam hat er stellvertretend für uns die von uns verwirkte Strafe des Gesetzes erlitten, und zwar vollständig, nicht bloß theilweise, also auch die Höllenstrafe und die Verdammniß oder den ewigen Tod, wenn auch nicht ewig. Damit hat er der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung geleistet. 6. Die Wirkung dieser Genugthuung ist das Verdienst Christi, welches dann die Liebe Gottes auf uns überträgt und uns anrechnet. — Gegen diese Theorie wandten die Socinianer ein: 1. Das stellvertretende Strafleiden sei nicht nothwendig; denn Gott könne auch so vergeben nach seiner Güte, so gut wie ein Mensch. Dagegen ist zu sagen, daß die Freiheit Gottes nicht Belieben ist sondern an das sittliche Gesetz seines eigenen Wesens, welches Gott nicht verleugnen kann, gebunden. 2. Bestreiten sie die Möglichkeit eines stellvertretenden Strafleidens. Denn erstens: Sündenvergebung und Genugthuung schließen einander aus; ist Gott bezahlt durch die Strafe, so braucht er nicht erst noch zu vergeben. Aber dieser Einwand gilt wohl auf sachlichem Gebiet z. B. bei Geldschulden, aber nicht auf dem sittlichen Gebiete, bei sittlichen Verschuldungen. Sodann: den Unschuldigen leiden zu lassen sei ungerecht; und Schuld und Strafe auf einen andern zu übertragen sei gar nicht möglich. Diese Einwendungen erledigen sich durch die Idee der Stellvertretung oder der Repräsentation, wie sie auch in menschlichen Verhältnissen oftmals vorkommt. Jesus Christus steht ja nicht in einem zufälligen Verhältniß zur Menschheit, sondern er faßt dieselbe in sich, als in ihrem Haupte und Repräsentanten zusammen; er ist der Menschensohn. 3. Wenden sie gegen die Wirklichkeit des stellvertretenden Strafleidens ein, Christus habe nicht wirklich die Strafe aller Menschen und den ewigen Tod erlitten, denn er sei auferstanden. Aber Christus hat den Tod erlitten welcher der Sünde Sold ist. Und endlich 4. haben sie Bedenken gegen die sittlichen Wirkungen dieser Lehre; denn habe Christus das Gesetz für uns bereits erfüllt, so haben nicht wir es erst zu erfüllen. Aber das ist eine ganz äußerliche Betrachtungsweise, welche verkennt daß es sich hier um innerliche Verhältnisse und sittliche Vorgänge handelt. — Auf der Bahn des Socinianismus ging dann der Rationalismus weiter und bekämpfte die kirchliche Lehre, nach welcher Gott zu einem „blutdürstigen Moloch" gemacht werde. Der Tod Christi sei nur ein Märtyrertod des Wahrheitszeugen. — Die neuere Theologie welche mehr oder minder entschieden wieder zur kirchlichen Lehre zurückgekehrt ist, betont stärker als die alten Dogmatiker das persönliche und sittliche Moment im Leiden Christi, und faßt dasselbe

daher mehr als Sühne denn als Strafe. Es kommt nicht sowohl darauf an, nachzuweisen, daß Christus wirklich die Höllenstrafe und Verdammniß, die wir in Zukunft zu erleiden haben würden, erlitten habe — ein Nachweis der seine Schwierigkeiten hat, weil das Band der Gemeinschaft zwischen dem Sohn und Vater niemals, auch am Kreuze nicht, völlig gelöst worden ist, Christus also nicht im vollen und eigentlichen Sinn von Gott verstoßen und verdammt war, vielmehr stets der Liebe Gottes gewiß und mit derselben geeint blieb —; sondern es kommt vor Allem darauf an, daß Chr. die Straffolge der Sünde, welche er im Tode erlitten, in seinen eigenen Willen aufgenommen und so zu seiner persönlichen That und Leistung gemacht hat, die für uns gilt, da er unser Repräsentant ist.

9. Ueber die sittliche Natur des göttlichen Wesens und die dadurch bedingte sittliche Weltordnung vgl. Delitzsch System der christl. Apologetik S. 178 f. „Gott ist gerecht. Das Strafübel der Sünde, welche uns in tausend Gestalten an uns und um uns fühlbar wird, bezeugt das. Die Qualen welche wir als Folge der Sünde in unserm Gewissen leiden; die Leiden durch welche sich die Sünde an unserm Leibe, an unsrer Seele und an unsern Lebensverhältnissen straft; der Tod und aller ihm vorausgehender und nachfolgender Jammer, dem alles um uns und endlich wir selbst erliegen; die in der Weltgeschichte waltende und die Sünden der Väter an den Kindern und Enkeln heimsuchende Nemesis, welche jeden Gedanken des Zufalls ausschließt — alles das bezeugt uns, daß Gott der Gerechte ist. Er richtet und regiert nach der Norm des höchsten Rechts. Denn es gibt eine sittliche Weltordnung welche nicht Willkür Gottes gemacht hat und auch anders hätte machen können als sie ist, sondern welche der dem guten Wesen Gottes entsprechende und also nothwendige und unabänderliche sittliche Wille selbst als die Welt schlechthin bedingender und in ihr waltender ist." — Vgl. auch Stahl Fundam. einer christl. Philos. 1846 S. 141 ff. über die Gerechtigkeit als die Idee der sittlichen Welt als solcher d. h. die Idee auf der ihr Bestand und ihre Erhaltung beruhen, und ihren Grund in der höchsten Persönlichkeit, die ihren eignen heiligen Willen unwandelbar will. Den Gegensatz dazu bilden die Anschauungen welche mittelalterliche Lehrer wie Duns Scotus oder später die Socinianer vertreten, wonach der Wille Gottes mit der Willkür identifizirt und seine Freiheit im Gegensatz zur Nothwendigkeit statt in Uebereinstimmung mit der innern Nothwendigkeit gefaßt wird.

10. Den Unterschied zwischen Sühne und Strafe hat besonders Stahl gut und klar auseinandergesetzt. Fundamente einer christl. Philosophie 1846 S. 156 ff. Sühne ist ein ethischer, Strafe ein juristischer Begriff; jene hat den Unschuldigen, diese den Schuldigen zur Voraussetzung;

jene fordert Freiwilligkeit der Uebernahme, diese nur den Vollzug; jene genügt dem sittlichen Bewußtsein, diese dem Rechtsbewußtsein; jene stellt die sittliche Gemeinschaft wieder her, diese scheidet von ihr; jene hebt sich daher in ihrem Vollzuge selbst auf, diese ist an sich bleibend.

11. Als Moses (2 B. Mos. 32) den Entschluß faßte: „ich will hinaufgehen, vielleicht vermag ich zu sühnen eure Sünde", und sich erbot seinen Namen aus dem Buch Jehovas löschen zu lassen, da sucht er sein Volk zu retten, indem er sich dem Zorn Jehovas darbietet. „Alle die Gottesmänner welche sich in Zornes- und Liebeseifer wie Elia und Jeremia für ihr Volk verzehrten, sind hierin Vorbilder dessen der die Sünde seines ganzen Volkes und der ganzen Menschheit auf sein Herz und Gewissen nahm, um damit in den Sühntod zu gehen", Delitzsch Apol. S. 405. — Aber auch dem heidnischen Alterthum war die Idee der Stellvertretung nicht fremd. Vgl. Nägelsbach Nachhomer. Theol. S 29—34. 194—200. 343. 353. — Den Gedanken einer Stellvertretung hat Aeschylus in der Prometheussage (der gefesselte Prometheus V. 1026 ff.:

Von solcher Drangsal hoffe nicht ein Ziel, bevor
Als Stellvertreter deiner Qual ein Gott erscheint,
Für dich bereit in Hades' unbesonntes Reich
Zu steigen und zur finstern Kluft des Tartarus,

vgl. Apol. Vortr. I, 8. Vortr. S. 197); nicht minder Sophokles im Oedipus auf Kolonos V. 498 f.:

Denn Eine Seele, denk ich, gnügt für tausend auch,
Dieß auszurichten, wenn sie naht mit lauterm Sinn,

wozu Wilh. Henke in seiner geistvollen Broschüre über Sophokles Oedipus u. s. w. 1865 S. 23 bemerkt: „wer in diesen zwei Versen einen Zug von messianischer Weissagung finden will, braucht keine allegorische Erklärung dazu." Daß nur eine reine Seele fähig ist die Sühne für ein schuldbeladenes Haus und Geschlecht zu vollbringen, ist der schönste Gedanke welcher der Goetheschen Iphigenie zu Grunde liegt:

Soll dieser Fluch denn ewig walten? Soll
Nie dieß Geschlecht mit neuem Segen
Sich wieder heben? —
So hofft ich denn vergebens, hier verwahrt,
Von meines Hauses Schicksal abgeschieden,
Dereinst mit reiner Hand und reinem Herzen
Die schwer befleckte Wohnung zu entsühnen! (IV, 5).

12. Einzelne Thatsachen der alten Geschichte wie die Selbstaufopferung des Kodrus in Athen oder des Curtius in Rom sind Beispiele eines solchen in gewissem Sinn stellvertretenden Handelns und Leidens. Vgl. auch Stahl Fundamente u. s. w. S. 157 über das Sühnende im Tod der Antigone wie in einzelnen Geschichtsvorgängen.

13. Vgl. Kritzler Humanität und Christenthum. 1866. I, S. 87.

14. Vgl. hiezu eine Reihe von Stellen bei Pascal II, 338 ff. Le

mystère de Jésus: Jésus cherche quelque consolation au moins dans ses trois plus chers amis, et ils dorment etc. — Jésus est seul dans la terre, non seulement qui ressente et partage sa peine, mais qui la sache: le ciel et lui sont seuls dans cette connaissance. — Il souffre cette peine et cet abandon dans l'horreur de la nuit. Ferner p. 314, wo Pascal die ganze Tragik des Lebens Jesu mit kurzen Worten ergreifend zusammenfaßt: De trente trois ans, il en vit trente sans paraître. Dans trois ans, il passe pour un imposteur; les prêtres et le principaux le rejettent; ses amis et ses plus proches le méprisent. Enfin il meurt trahi par un des siens, renié par l'autre, et abandonné par tous.

15. Vgl. hiezu Pascal II, 323: qui a appris aux évangelistes les qualités d'une âme parfaitement héroïque, pour la peindre si parfaitement en Jésus-Christ? Pourquoi le font-ils faible dans son agonie? Ne savent-ils pas peindre une mort constante? Oui, car le même saint Luc peint celle de saint Etienne plus forte que celle de Jésus-Christ. Ils le font donc capable de crainte avant que la nécessité de mourir soit arrivée, et ensuite tout fort. — Mais quand ils le font si troublé, c'est quand il se trouble lui-même; et quand les hommes le troublent, il est tout fort.

16. Nach Preſſenſé S. 290. — Ueber die Veränderung bei Jeſus vor und nach ſeinem innern Sieg über die Bangigkeit die über ihn kam vgl. Pasc. II, 323 f. u. 339: Jésus prie dans l'incertitude de la volonté du père et craint la mort; mais l'ayant connue, il va audevant s'offrir à elle: eamus, processit (Johannes).

17. Ueber die Kreuzigungsſtrafe in der alten Welt findet man das Nähere außer bei Winer Bibl. Realwörterbuch I, 672 ff. beſonders bei Zöckler, das Kreuz Chriſti. Religionshiſtoriſche und kirchlich archäologiſche Unterſuchungen. Gütersl. 1875. Zeſtermann, die bildl. Darſtellung des Kreuzes und der Kreuzigung J. Chr. Lpz. 1867. 68 (Programm der Thomasſchule). Fulda, das Kreuz und die Kreuzigung. Bresl. 1878. Vikt. Schultze in der Theol. Realencycl. VIII, 270 ff. Es gab zwei Hauptformen des Kreuzes, die ſogenannte crux commissa T und die crux immissa † — die uns geläufige Form. — Das Kreuz an welchem Chriſtus gekreuzigt wurde ſcheint die erſtere Form gehabt zu haben. Dafür ſpricht eine Stelle bei Tertullian (adv. Marc. III, 22: ipsa est enim litera Graecorum Tau, nostra autem T, species crucis), ferner verſchiedene Kreuzzeichen in den altchriſtlichen Katakomben Roms, und endlich das Spottkruzifix — aus dem Anfang des 3. Jahrh. — welches in den Ruinen der Kaiſerpaläſte auf dem Palatinus gefunden wurde; vgl. die folg. Anm. Die Kreuzigung ſelbſt kam wahrſcheinlich von den Phöniciern und Karthagern zu den Römern, wurde aber von dieſen z. B. im Sklavenkriege und bei der Eroberung Jeruſalems in ſehr aus-

gedehntem Maße angewandt. Sie galt als die grausamste Strafe (Cic.: crudelissimum teterrimumque supplicium) und als eine beschimpfende (servile supplicium), welcher nie ein röm. Bürger, sondern nur Sklaven und schwere Verbrecher unterworfen wurden. Der Verurtheilte, der das Kreuz d. h. den Querbalken (patibulum) selbst zur Richtstätte zu tragen hatte (so auch Jesus, bez. Simon v. Kyrene), erhielt, aber nur nach jüdischer nicht nach römischer Sitte, zuerst einen betäubenden Trank (auch Jesus Matth. 27, 34, welcher ihn aber zurückwies, weil er mit vollem Bewußtsein leiden und sterben wollte), wurde dann von den vier Soldaten, welche nach dem gewöhnlichen Brauch mit der Hinrichtung beauftragt waren, mit Stricken in die Höhe gezogen und gewöhnlich auf das sedile (den Pflock in der Mitte des Längenbalkens, um die Schwere des Körpers zu tragen) gesetzt, Arme und Füße wurden dann festgebunden und starke Nägel durch die Hände und dann auch durch die Füße, welche gewöhnlich auf einem Trittbrett (dem suppedaneum) ruhten, getrieben. — Die Schmerzen wurden hervorgerufen 1. bei der unnatürlichen Ausdehnung und stets gleichen Lage durch die geringste Bewegung, zumal am zerfleischten Rücken, da der Kreuzigung die Geißelung voranging, und bei den Nägeln; 2. da die Nägel viele Nerven und Sehnen zerrissen und drückten, so mußten hier immer empfindlichere Schmerzen entstehen; 3. entzündeten sich die Wunden, da der Ausfluß des Blutes durch das Gerinnen desselben gehindert wurde, und es bildete sich Brand, der den Umlauf der Säfte hemmte, heftigen Schmerz und unerträglichen Durst hervorrief; 4. da das Blut in den ausgespannten Gliedern keinen Raum fand, so drängte es gegen Kopf und Brust, und verursachte so furchtbare Kopfschmerzen, und große innere Beklemmung und Angst. Allmählich trat Erstarrung und Verschmachten ein. Nicht selten kam es vor, daß die Raubvögel über die Gekreuzigten herfielen, während sie noch lebten, ihnen etwa die Augen aushackten od. dgl. ohne daß diese sich wehren konnten, oder daß die wilden Thiere sie anfraßen. Ein Gekreuzigter hatte in der Regel nicht unter 12 Stunden, zuweilen aber auch bis auf den 3. Tag zu leiden. Der jüdische Geschichtschreiber Josephus erzählt uns von Etlichen, die auf seine Fürsprache hin vor ihrem Tode vom Kreuze abgenommen und durch die sorgsamste Pflege am Leben erhalten wurden. Man sieht: diese Strafe ist eine Vereinigung der ärgsten Qualen, wie sie nur der raffinirte Menschenverstand erfinden konnte.

18. Das Nähere hierüber in der interessanten Schrift von Ferd. Becker: Das Spottcrucifix der römischen Kaiserpaläste aus dem Anfang des 3. Jahrh. 1866; dem wesentlichsten Inhalte nach aufgenommen auch in seine zweite Schrift: Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches auf den Monumenten der Kirche der Katakomben. 1866.

19. Eine eingehende Erörterung über diese Frage hat Uhlhorn, Der Kampf des Christenth. mit dem Heidenth. 3. Aufl. 1879 S. 389 ff. angestellt.

Anmerkungen zum sechsten Vortrag.

1. Ueber die Frage der Auferstehung Christi vgl. Apol. Vortr. I, 7. Vortrag S. 166 ff. und Anm. 25 u. 26. Holsten spricht es in den dort angeführten Abhandlungen offen aus, daß die Kritik alles geschichtlich d. h. natürlich erklären und deßhalb das Auferstehungswunder verneinen müsse; und Schweizer fordert (Protest. Kirchenz. 1862, Mai. April), daß man dem modernen Bewußtsein einen solchen tödtlichen Widerspruch mit sich selbst, wie er in der Annahme dieser Thatsache liegen würde, nicht zumuthen solle und dürfe; die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung selbst glaubt er mit der Hypothese erklären zu können, daß die Jünger das Grab Jesu leer gefunden, da Joseph von Arimathia und Nikodemus den Leichnam an einen andern Ort hin gebracht, der den Jüngern unbekannt geblieben, während jene keine Jünger geworden seien! Kurz bei allen modernen Leugnern der Auferstehungsthatsache sind es Voraussetzungen dogmatischer oder philosophischer Art welche sie zu dieser Leugnung bestimmen oder nöthigen. Zeller spricht es in s. Vorträgen und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts 1865 S. 491 rückhaltslos aus, daß er mit seinen Geistesverwandten die Wirklichkeit eines Ereignisses wie die Auferstehung Christi nicht glauben könne, „wenn sie auch noch so stark bezeugt wäre".

2. Nach dem unfraglichen Berichte der h. Schrift befand sich der Ort der Kreuzigung Jesu sowie das ganz in der Nähe gelegene Grab außerhalb Jerusalems (Mark. 15, 20. Joh. 19, 17. 20. Hebr. 13, 12. 13), während die gegenwärtige Kirche des heil. Grabes, welche auch Golgatha mit einschließt, innerhalb der Mauern der Stadt liegt. Die Mutter Konstantins, die heil. Helena, hat auf Grund nicht sowohl einer christl. Tradition die vorhanden gewesen wäre, sondern eifriger Nachforschungen, besonders bei Juden, diesen Ort festgestellt, und als man hier drei Kreuze gefunden, habe sich das Kreuz Christi — erzählt die Legende — dadurch bewährt, daß Makarius, Bischof von Jerusalem, eine Todtkranke mit den beiden Kreuzen der Schächer vergeblich berührt, durch Auflegen des Kreuzes Christi aber geheilt habe. Eusebius versichert, daß über dem heil. Grabe ein Venustempel errichtet gewesen sei, welchen Konstantin schleifen und dafür eine Grabeskirche erbauen ließ, welche 326 begonnen, 336 vollendet wurde. Nach einer alten sinnigen Legende soll am Orte der Kreuzigung Adam begraben gewesen sein. — Ueber die Aechtheit dieser heil. Stätte gehen die Ansichten der Forscher auseinander; doch

spricht die Wahrscheinlichkeit mehr für die Aechtheit. Um so mehr muß man es beklagen, daß diese heiligste Stätte der Christenheit durch jene unwürdigen Szenen entweiht wird, wie sie bekanntlich in der Osternacht sich jährlich wiederholen.

3. Die Verhandlungen hierüber haben, nachdem die alte rationalistische Erklärung vom Scheintod auch durch Schleiermacher nicht gerettet werden konnte, sich auf die Frage: ob Vision oder äußere geschichtliche Thatsache, konzentrirt. Vgl. hierüber die apologetischen Beweisführungen von Güder Die Auferst. Christi 1862. Beyschlag Stud. u. Krit. 1864, 2. Gerhardt Die Auferstehung Christi und ihre neuesten Gegner 1864 und Stutz Vorträge S. 146 ff. Uhlhorn Die Auferst. Chr. als heilsgesch. Thatsache in den apol. Vortr. u. s. w. Gotha 1869 S. 125 ff. Greiner Die Auferst. J. Chr. nach ihrer Thatsächlichk. u. s. w. Karlsr. 1869; meinen Vortrag über die Erscheinungen des Auferstandenen. Ges. Vortr. 1876 S. 66 ff. Steinmeyer Apol. Beitr. 3 die Auferst.-Gesch. Chr. als gesch. Thatsache mit Bezug auf die neueste Kritik. 1873. Kahnis Die Auferst. Chr. als gesch. Thatsache. Vortr. 1873 u. A. Gegen die Visionshypothese hat bereits der alte Mosheim im Grunde das Genügende gesagt, vgl. Beweis des Glaubens 1867, 1. S. 23 ff.

4. So Holstein in der o. a. Abth., wogegen aber Beyschlag das Nöthige beigebracht und besonders darauf aufmerksam gemacht hat, daß Paulus sehr bestimmt zwischen thatsächlichen Erscheinungen (wie vor Damaskus) und Visionen (wie 2 Kor. 12) unterscheidet.

5. So auch früher Keim Geschichtl. Christus S. 133 f. Anders später in s. Gesch. Jesu v. Nazara III, 570 ff.

6. Dieß ist im Grunde die Ansicht Schleiermachers, daß von der gotterfüllten Persönlichkeit Christi der Lebensstrom ausgegangen, welcher sich seitdem innerhalb der Gemeinde Jesu fortsetzt und dessen Einwirkung Jeder erfährt der in die Gemeinde Jesu eintritt. Von der Thatsache dieser Erfahrung schließt er dann, als von der Wirkung, zurück auf die Ursache und fordert und konstruirt von da aus die geschichtliche Thatsache der Person Christi. Aber das Verhältniß, in welches er Christum zu den Christen setzt, ist kein unmittelbares und gegenwärtiges, wie es doch nach der unverkennbaren Darstellung in der Schrift das Bewußtsein der apostolischen Kirche war. Vgl. auch meine Predigten 3. Bd. Das Wort der Wahrheit 2. Aufl. 1875. S. 16.

7. Der heil. Geist im Sinn seiner neutestamentlichen Wirksamkeit ist sowohl Joh. 7, 39 als in den Verheißungen des scheidenden Jesus an seine Jünger Joh. 14, 16 u. ö. als auch im Bewußtsein der Apostel z. B. 1 Joh. 3, 24 etwas schlechthin Neues. Denn da er die Macht der Heilsaneignung und das Band der Gottesgemeinschaft ist, so mußte das Heil selbst verwirklicht und die Gottesgemeinschaft hergestellt sein

in Jesu Tod, Auferstehung und Vollendung, ehe der heil. Geist dieses neue Heil aneignen konnte. Seitdem ist sein Besitz das Charakteristische der Christen: er macht den Christen zum Christen Röm. 8, 9.

8. Vgl. Delitzsch Apol. S. 262 f. und Hegel in der Vorrede zur 2. Ausg. seiner Encyklopädie.

9. Hegel Religionsphilos. II, 188 Anm.

10. Interessant ist die Erzählung Ciceros vom Dichter Simonides, welcher, über das Wesen Gottes befragt, sich immer mehr Zeit zur Antwort ausbat, weil, wie er dieß schließlich begründete, die Sache um so dunkler erscheine je länger er darüber nachdenke (De nat. deor. I, 21: Simonides ab Hierone Syracusarum tyranno interrogatus, quid aut qualis sit deus, deliberandi causa sibi unum diem, inde biduum postulavit. At quum saepius dierum numerum duplicasset, admiranti cur id faceret Hieroni: quia quanto, respondit, diutius considero, tanto mihi res videtur obscurior).

11. Worte von Nicolas 3, 83.

12. Diese Vergleichung stammt vom röm. Bischof Gregor d. Gr., welcher in einem Briefe an Leander, Erzb. v. Sevilla, diese Worte von der heil. Schrift gebraucht.

13. Vgl. Delitzsch Apol. S. 286 mit Berufung auf Bährs Symbolik des mosaischen Kultus (1837).

14. Im Anschluß an die alttest. Stellen von der Weisheit Hiob 28, 23 ff. Sprüche 8, 22 ff. (vgl. Weish. 7, 25 ff.), in welchem man stets in der Kirche (auch noch Philippi Kirchl. Glaubenslehre II, 195) Andeutungen der Trinität gefunden hat, sowie im Anschluß an die alttest. Aussagen vom Worte hat man besonders in der alexandrin Religionsphilosophie, vor Allem Philo, der Zeitgenosse Jesu und der Apostel, eine Theorie vom Logos (d. h. Wort oder Vernunft), eine Art unpersönlichen Mittelwesens und Organs aller göttlichen Offenbarung in Natur und Geist, ausgebildet. Vgl. hierüber Kahnis Dogmatik I, 316 ff., wo auch die Literatur hierüber angegeben ist. Aber diese vorchristliche Spekulation ist keine Vorbereitung oder Anbahnung der Trinitätslehre des N. Testaments, so wenig wie der Sohn Gottes im platon. Timäus. Es sind Abstraktionen, nicht Realitäten. „Die christliche Lehre von Einem Gott in drei Offenbarungscentren, welche jedes für sich den ganzen Gott offenbaren, ist nicht auf rein metaphysischem Weg entstanden, sondern hat sich aus dem Glauben an die Thatsachen der Offenbarung entwickelt" (Martensen, Dogmatik S. 96 f.). Noch weniger hat es mit den angeblichen trinitarischen Spuren in heidnischen Religionen, wie in der indischen Trimurti auf sich. Diesen liegen ganz andere Gedanken zu Grunde: es sind symbolische Einkleidungen des Prozesses des Naturlebens. Nur insofern kann man daran erinnern, als sich darin das Gesetz des

menschlichen Geistes offenbart, den Prozeß des Lebens in der Dreizahl sich abschließend zu denken.

15. Vgl. Tholuck Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica 1821. Blüthensammlung aus der morgenländ. Mystik. 1825.

16. Man hat von Alters her in der Natur Spuren (vestigia) der Trinität gesucht (z. B. Sonne, Strahl, Licht), aber ein Abbild derselben, wenn auch ein entferntes (imago non aequalis, imo valde longeque distans, August. De civ. Dei XI, 26. De trin. XV, 22) nur im Menschen. Und zwar hat vor Allem Augustin hier die Bahnen eröffnet. Er zeigt ein Abbild der Trinität in den Elementen des menschlichen Wesens: Sein (esse, oder Bewußtsein memoria), Erkennen (nosse), Wollen (velle); vgl. Confess. XII, 11. De civ. Dei XI, 26. 27; memoria, intellectus, voluntas De trin. XV, 21. 22. Der Wille aber wird von ihm tiefer als Liebe bestimmt, als dilectio, caritas: numquid est aliud caritas quam voluntas? So ist also der trinitarische Prozeß ein inneres gegenseitiges Erkennen und Wollen Gottes. Oder er gewinnt, aus der Idee der Liebe selbst, welche die Selbsterkenntniß als Voraussetzung in sich trägt, die innere Selbstunterscheidung Gottes: amans, amatus, mutuus amor. De trin. VIII, 10. IX, 2. Den Spuren Augustins folgten dann auch die späteren Kirchenlehrer. Jene erstere Weise der Erklärung wurde die kirchlich gebräuchliche, die andere die bei den Mystikern herrschende. In der Reformationszeit machte Melanchthon einen Versuch, jene Erklärung auch in die protest. Glaubenslehre zu übertragen: Der Sohn ist der Selbstgedanke des Vaters, der heil. Geist der Liebeswille beider (Pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia. Haec imago est secunda persona. Dicitur λόγος quia cogitatione generatur, dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae. Ut autem filius nascitur cogitatione, ita spiritus sanctus procedit a voluntate patris et filii; voluntatis est enim diligere. — Pater filium vult et amat eum, ac vicissim filius intuens patrem vult et amat eum; hoc mutuo amore, qui proprie est volentatum, procedit spiritus sanctus). Die Neueren suchen theils durch die Idee des Selbstbewußtseins, theils durch die der Liebe die Trinität zu gewinnen. Den ersteren Weg schlug schon Lessing ein in einer interessanten Abhandlung: Das Christenthum der Vernunft (WW. von Lachmann XI, 604—607). Gott der vollkommene — führt hier Lessing aus — dachte von Ewigkeit her sich selbst, und konnte auch nichts Anderes denken (wie auch Aristot. Metaph. VII, 9 sagt: „Der göttliche Geist kann nichts anderes denken als sich selbst; denn alles Andere ist schlechter, geringer als er; er würde also, wenn er Anderes dächte, Schlechteres denken, was unmöglich ist"). Nun aber ist Vorstellen,

Wollen und Schaffen bei Gott eins. Gott kann sich nun auf zweierlei Art denken: entweder alle Vollkommenheit auf einmal oder zertheilt. Jener Selbstgedanke ist der ewige Sohn. Wenn wir Gott denken, denken wir diesen mit, weil wir Gott nicht ohne seine Vorstellung von sich selbst denken können. Er ist Gottes Bild, aber ein identisches Bild. Zwischen zwei Dingen nun aber, welche alles miteinander gemein haben d. h. nur eines sind, ist die größte Harmonie. So also hier. Die Harmonie zwischen diesen beiden heißt der Geist. In ihr ist Alles was im Vater und Sohn ist; sie ist also Gott. Keines kann ohne das andere sein: alle drei sind eins. Die andere Weise des göttlichen Denkens ist die, daß Gott seine Vollkommenheiten zertheilt dachte, d. h. Wesen schaffte wovon jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat. Diese bilden zusammen die Welt u. s. w. — Von der Idee des Selbstbewußtseins und seines Subjektivirungsprozesses aus die Trinität zu gewinnen wurde besonders durch den Einfluß der Hegelschen Philosophie gebräuchlich. Unter den neueren Dogmatikern hat besonders Twesten Dogm. II, 1, 194 ff. diesen Weg eingeschlagen. Aber es will auf diesem Wege nicht gelingen die Persönlichkeit der dritten göttlichen Person, des heil. Geistes zu gewinnen. Auch nicht durch den scharfsinnigen philosophischen Versuch wie ihn Weißenborn in seinen Vorles. über Pantheismus und Theismus 1859 S. 184 ff. anstellte. Von der Liebe aus, den Spuren Augustins folgend, hat in ansprechender Weise unter Andern Sartorius (Die Lehre v. d. heil. Liebe. I.) die Trinität zu gewinnen gesucht und ihm sind darin die meisten neueren positiven Theologen gefolgt. Eine umfassende Erörterung dieser Versuche hat besonders Dorner in s. christl. Glaubenslehre I, 1879 S. 373 ff. gegeben. Aber so wenig alle diese Versuche eigentliche Stützen des Glaubens an die Dreieinigkeit Gottes zu sein vermögen, so zeigen sie doch daß in Gott ein innerer Lebens- und Liebesprozeß gedacht werden muß, durch welchen Gott sich selbst ewig vermittelt und welcher auf Grund der Offenbarung als dreieiniger erkannt worden ist. Denn es widerstrebt dem christlichen Gottesbewußtsein einen starren, unlebendigen Monotheismus und Gott gleichsam in der Vereinsamung zu denken. Dieß hat man von jeher in der Kirche geltend gemacht. So z. B. Athan. contra Arian. 2, 1: die göttliche Natur wäre ἔρημος (einsam), wie ein Licht das nicht leuchtet, wie eine vertrocknete Quelle. Hilar. de trin. VII, 3: non enim unum deum pie possumus praedicare, si solum. Vinc. Lerin. Commonit. c. 17 gegen Photinus: dicit deum singulum esse et solitarium et more Judaico confitendum. Eben dadurch sei Gott der Allgenugsame und Selige; sonst würde er der Welt bedürfen. Und so hat man denn in der Trinitätslehre stets einen Schutz gegen den Pantheismus gesehen. Denn dieser läßt Gott erst wirklich werden durch die Welt, während der Gott des Christenthums sein ewiges Werden in sich selbst hat.

17. Daß Gott nur in Christo wahrhaft und heilsam erkannt werde, ist der stete Satz Luthers und auch Pascals. Luther kommt in seiner Auslegung des 14.—16. Kap. Joh. sowie des hohenpriesterlichen Gebets Jesu immer wieder hierauf zurück. So sagt er, um nur eine Stelle anzuführen zu Joh. 17, 3: „Merk wie Christus in diesem Spruche sein und des Vaters Erkenntniß in einander flicht und bindet, also daß man allein durch und in Christo den Vater erkennt. Denn das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, daß man auch, wenn ich nun todt bin, daran gedenke und sich hüte vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott, bloß und abgesondert von Christo" u. s. w. Wie er denn auch gerne sagte, daß man von der Krippe Christi anfangen müsse Gott zu erkennen, wenn man nicht in die Labyrinthe der göttlichen Majestät gerathen wolle (z. B. Opp. lat. Erl. II, 170). Und auch Melanchthon leitet in seinen Locis v. J. 1535 die Besprechung der Gotteslehre damit ein: er finde keinen passenden Anfang dazu als das Wort Jesu zu Philippus Joh. 14, 9, als dieser den Vater sehen wollte: Philippe wer mich siehet der siehet den Vater, so daß wir also Gott in Christo suchen und erkennen sollen: ut discamus deum quaerere in Christo, in hoc enim voluit patefieri innotescere et apprehendi; denn sonst falle man in gräuliche Finsternisse. — Pascal aber kommt oft darauf zurück, daß außer Christus Gott ein verborgener Gott ist, und er bekämpft den bloßen Deismus ebenso wie den Atheismus u. s. w. Z. B. II, 113 f.: Nur die Gotteserkenntniß in Christo ist zugleich die wahre Selbsterkenntniß; p. 115: on peut bien connaitre dieu sans sa misère et sa misère sans dieu; mais on ne peut connaitre J. Chr. sans connaitre tout ensemble et dieu et sa misère. — Et c'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de dieu, ou la trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature — parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile. — p. 116: Le dieu des chrétiens ne consiste pas en un dieu simplement auteur des vérités géometriques et de l'ordre des éléments; c'est la part de païens et des Epicuriens. Il ne consiste pas seulement en un dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes —; c'est la portion des Juifs. Mais — le dieu des chrétiens est un dieu d'amour et de consolation. C'est un dieu qui remplit l'âme et le coeur qu'il possède; c'est un dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie etc. p. 117: tous ceux qui cherchent dieu hors de J. Chr. et qui s'arrétent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaitre dieu et de le servir sans médiateur: et par là ils tombent ou dans

l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que le religion chrétienne abhorre presque également. —

Anmerkungen zum ſiebenten Vortrag.

1. Aehnlich Nicolas 3, 145—147.

2. August. Enarr. in Psalm. 70 sermo 2 §. 12. Nicolas 4, 512 f.

3. Ueber den Vorwurf der Neuheit vgl. Schaff Geſch. der alten Kirche 1867 S. 181. 186. Das war einer der Vorwürfe des Celſus welche Origenes zurückweiſt Contra Cels. VI p. 329.

4. Pasc. II, 200: Il est venu enfin en la consommation du temps; et depuis on a vu naitre tant de schismes ef d'hérésies, tant renverser d'états, tant de changements en toutes choses, et cette église qui adore celui qui a toujours été adoré a subsisté sans interruption. Et ce qui est admirable, incomparable et tout à fait divin, est que cette religion qui a toujours duré a toujours été combattue. Mille fois elle a été à la veille d'une destruction universelle; et toutes les fois qu'elle a été en cet état, dieu l'a relevée par des coups extraordinaires de sa puissance. C'est ce qui et étonnant, et qu'elle c'est maintenue sans fléchir et plier sous la volonté des tyrans. — Les états perissaient, si on ne faisait ployer souvent les lois à la nécessité. Mais jamais la religion n'a suffert cela et n'en a usé. —

5. Naville Der himmliſche Vater S. 60 ff. führt eine Reihe von Arbeiten franzöſiſcher Gelehrter auf (Franck, Edgar Quinet, Benjamin Conſtant), welche die civiliſatoriſche Bedeutung der Religion nachweiſen. Buckle in ſeiner Geſch. der Civiliſation in England überſ. v. A. Ruge meint zwar, die Kirche und Religion ſei eine dem Fortſchritt feindliche und denſelben aufhaltende Macht. Aber vgl. dagegen deutſche Vierteljahrſchrift 1866 Nr. 115 S. 79. Guizot cours d'histoire moderne V. Lec. von der Kirche: „Alle großen Fragen, für welche die Menſchheit ein Intereſſe hat, regte ſie an; ſie hatte ſich um alle Probleme ihres Weſens, alle Wechſelfälle ihres Geſchicks bekümmert. Daher war auch ihr Einfluß auf die neuere Civiliſation ſehr groß, größer als ihre heftigſten Gegner und ihre eifrigſten Vertheidiger dargeſtellt haben.“ Montesquieu esprit des lois XX, 3: „Wunderbar! die chriſtliche Religion welche keine andere Aufgabe zu haben ſcheint als das Glück im Jenſeits, hat auch das Glück in dieſem Leben begründet.“ —

6. Darüber haben beſonders einige franzöſ. Gelehrte in Folge einer Preisaufgabe der franzöſ. Akademie v. J. 1849 ſchöne Arbeiten veröffentlicht: Etienne Chastel in Genf Études historiques sur l'influence de la charité durant le premiers siècles chrétiens et considérations sur son rôle dans les sociétés modernes. Ouvrage couronné en 1852 par

l'académie française, dans le concours ouvert sur cette question. Ueberſ.: Hiſtor. Studien über den Einfluß der chriſtl. Barmherzigkeit u. ſ. w. mit e. Vorwort von Wichern 1854; und Schmidt in Straßburg über daſſelbe Thema und ebenfalls von der franzöſ. Akad. gekrönt; überſetzt von Richard: Die bürgerliche Geſellſchaft in der altröm. Welt und ihre Umgeſtaltung durch das Chriſtenthum. 1857. Vor Allem aber Uhlhorn Die chriſtl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche. 1882.

7. Vgl. Apol. Vortr. I, 6. Vortr. Anm. 1.

8. Z. B. v. Schweitzer Zeitgeiſt und Chriſtenthum 1861 S. 196. Vgl. Apol. Vortr. I, 1. Vortr. Anm. 10. S. 276 f.

9. Eine ähnliche Gedankenentwicklung hat Nicolas 3, 283; und auch das Folgende iſt bei ihm zu vergleichen. Gutes über Toleranz u. ſ. w. enthält Pfaff Ueber das Weſen und den Umfang der Toleranz im Allgemeinen und der chriſtlichen Toleranz insbeſondere. 1864.

10. Vgl. Neander Denkw. I, 39. Schaff Geſchichte der alten Kirche S. 147. Ueber die Geltendmachung der in der damaligen Welt neuen Begriffe von Religions- und Gewiſſensfreiheit von Seiten der chriſtlichen Apologeten vgl. Neander Denkw. I, 42. Schaff S. 148, wo verſchiedene betreffende Stellen angeführt ſind, beſ. Tert. ad Scap. c. 2: tamen humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi. Apolog. 24: videte enim ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem. Vgl. auch Ad. Schmid Geſchichte der Denk- und Gewiſſensfreiheit in den erſten Jahrh. der Kaiſerherrſchaft. 1847; und den ſchönen Abſchnitt bei Naville Der himml. Vater S. 98 ff.

11. Vgl. Naville Der himml. Vater S. 84: „der Glaube, wenn er mit Gewalt ſich Anhänger verſchaffen will, kommt in den ſchroffſten Widerſpruch mit ſich ſelbſt; der Geiſt des Zweifels braucht ſich nur nach den Geſetzen ſeiner eigenen Natur zu wandeln und er wird zum Geiſte der Gewalt."

12. Nach Naville Der himml. Vater S. 73.

13. Dieß war auch ein gewöhnlicher Vorwurf der heidniſchen Polemik z. B. eines Celſus, daß die Chriſten meiſt nur aus geringen Leuten beſtehen. Bei andern Myſterien pflegt der Herold auszurufen: „Wer reine Hände und ein gutes Gewiſſen hat, der komme herein!" Dieſe aber rufen: „Wer ein Sünder iſt, ein Narr, ein Kind, ein verlorener Menſch, der wird in das Reich Gottes aufgenommen!" „Man ſieht Wollweber, Schuſter, Gerber, ungelehrtes Bauernvolk, Menſchen die es nicht wagen vor erfahrenen geachteten Männern den Mund aufzuthun; wenn ſie

aber Knaben und alberne Weiber an sich locken können, erzählen sie ihnen ihre wunderbaren Geschichten." Neander Denkw. I, 21. Kritzler Die Heldenzeiten des Christenthums I, 1856 S. 145.

14. Wie es das N. Test. meint (besonders Paulus und Petrus, Ep. 1, 22 f. Kol. 1, 18. Eph. 2, 20–22. 1 Petr. 2, 9 f. u. ö.), wenn es die Kirche als geistlichen Leib Jesu Christi oder als das geistliche Haus Gottes oder als das Volk Gottes bezeichnet, so hat auch Luther das Wesen der Kirche gefaßt, wenn er, gegenüber der römischen Lehre, welche unter der Kirche das äußere hierarchisch verfaßte, unter dem römischen Bischof stehende Institut versteht — wie der römische Polemiker Bellarmin sagt: so sichtbar und greifbar wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig —, betont daß die Kirche ein Glaubensartikel, also ihrem Wesen nach zunächst etwas Unsichtbares sei, denn wir sagen: ich glaube eine heilige u. s. w. Kirche. „Denn was man glaubt, das ist nicht leiblich oder sichtbar." „Ist der Artikel wahr (nämlich: ich glaube eine heil. christl. Kirche), so folget daraus, daß die heil. christl. Kirche Niemand sehen kann noch fühlen, mag auch nicht sagen: siehe hie oder da ist sie. Denn was man glaubet, das sieht oder empfindet man nicht; wiederum was man aber siehet oder empfindet, das glaubt man nicht" (Gr. Kat. WW. Erl. Ausg. 27, 303). Aber sie ist nicht bloß unsichtbar, sondern sie hat auch eine Sichtbarkeit, welche zu ihrem Wesen gehört — unterschieden von der empirischen sichtbaren Gestalt und Ordnung in der Welt —; das ist Wort und Sakrament, woran sie erkennbar und zu finden ist. Denn „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum kann Gottes Volk nicht ohne Gottes Wort sein." So ist also die Kirche ihrem Wesen nach etwas Geistliches, die Gemeinde der Gläubigen, die Gemeinde welche der heil. Geist in der Welt hat, das Volk Gottes aller Orten und Zeiten (vgl. den Gr. Katech.). Und so hat es auch das Bekenntniß unsrer Kirche gefaßt, vgl. Augsb. Konf. Art. 7 und Apol.: Die Kirche ist vor Allem eine geistliche Gemeinschaft (Apol. p. 144 sqq.: eccl. non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas ut agnosci possit. — Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi, quod Christus spiritu suo renovat etc. Quare illi in quibus nihil agit Christus, non sunt membra Christi: — Eccl. est populus spiritualis i. e. verus populus dei renatus per spiritum sanctum). Wenn wir also von einer unsichtbaren d. h. geistlichen Kirche reden, so heißt das nicht: die Kirche ist bloß eine Idee oder ein Ideal — wie es allerdings auch protestantischer Seits, aber mit Unrecht zuweilen gefaßt wird —, oder gar nur ein schöner Traum. Dieß hat das protest. Bekenntniß von Anfang an ausdrücklich zurückgewiesen (Apol. p. 148; neque vero somniamus

nos Platonicam civitatem ut quidam cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes et justos sparsos per totum orbem. Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta), wiewohl man dennoch römischer Seits unsre Lehre bis auf diesen Tag dahin mißdeutet hat (Möhler Symbol. S. 347: Die Idee einer bloß unsichtbaren allverbreiteten Gemeinschaft, der wir angehören sollen, ist ein unfruchtbares und unnützes Gebilde der Einbildungskraft und verirrter Gefühle." Döllinger Kirche und Kirchen 1861 S. 26: „Die Theologen ziehen sich, an dem Artikel von der Einen, allgemeinen Kirche verzweifelnd, auf eine Abstraktion, ein Gedankending, die sogenannte unsichtbare Kirche zurück"). Sondern sie ist eine Realität, und zwar die höchste Realität.

15. Delitzsch Apol. S. 282.

16. Dieß ist ein Gedanke den besonders Guizot öfter ausspricht: Histoire de la civilisation en France I p. 316 (bei Nicolas 3, 177). L'église et la société chrétiennes 1861 p. 7. 64 ff. Ueber den Gegensatz der antiken Welt a. a. O.: dans l'antiquité païenne, même sur ses plus beaux théâtres et dans ses plus beaux jours, les étrangers étaient de ennemis. A moins que des conventions particulières et précises n'eussent été conclues entre deux nations, elles se considéraint comme absolument étrangères l'une à l'autre et naturellement hostiles. A peine les plus grands esprits de l'antiquité, Aristote et Cicéron, en ont-ils conçu quelque idée etc. Auch Aristoteles erhebt sich nicht über diese Schranken der antiken Anschauungen, wie das seine bekannte Theorie von den Sklaven beweist. Nur die spätere stoische Philosophie hatte eine Ahnung von einer allgemeinen menschlichen Gemeinschaft; aber diese Idee blieb ein unkräftiges Gedankending.

17. Pasc. II, 126: chacun suive les moeurs de son pays. — On ne voit presque rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent; le droit a ses époques. — Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà. Nicolas 3, 553.

18. Vgl. Goethe's betreffende Aeußerung Apol. Vortr. I, 9. Vortr. Anm. 22.

19. Es ist dem französischen Geist, welcher abstrakte Allgemeinheiten liebt, geläufig den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus so darzustellen. So Guizot öfter, so besonders Vinet in einer geistvollen Ausführung a. a. O. S. 192 ff.

20. Das Folgende stimmt besonders mit der Darstellung von Martensen Dogm. S. 26 ff. überein. Aber auch bei katholischen Theologen

und selbst bei so modernen wie Möhler kann man jeden der folgenden Sätze des Textes bestätigt finden. Ich verweise der Kürze halber auf die zahlreichen Stellen, mit welchen Hase in seinem reichhaltigen und interessanten Handbuch der protest. Polemik gegen die röm.-kath. Kirche (4. Aufl. 1878 S. 1 ff.) seine Darstellung belegt hat. Die Nothwendigkeit des Gehorsams gegen den römischen Bischof zur Seligkeit ist nicht bloß von Päpsten wie Bonifatius VIII. († 1303) ausgesprochen worden (subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus esse de necessitate salutis), sondern auch mit Berufung auf denselben noch vom Laterankonzil unter Leo X. in der 11. Sitzung in der vom Konzil bestätigten Bulle: Pastor aeternus (Gieseler Kirchengesch. II, 4, 190 ff.), wo es unter Andrem heißt: et cum de necessitate salutis existat, omnes Christi fideles Romano pontifici subesse, prout divinae scripturae et ss. patrum testimonio edocemur ac constitutione fel. mem. Bonif. P. VIII. quae incipit „Unam sanctam" declaratur etc.

21. Das Gesagte zu begründen, führe ich eine Reihe von Aeußerungen an, welche den Papst und seine Macht über das menschliche Maß hinaus erheben und verherrlichen: Innocenz III. Lib. 1 Ep. 335: Rom. Pontifex non puri hominis sed veri dei vicem gerit in terris. Ep. 326: non hominis puri, sed veri dei vere vicarius appellatur. An Joh. v. England 15. August 1215: quia vero nobis a domino dictum est in propheta: constitui te super gentes et regna. — Bonif. VIII. an Philipp v. Frankreich 1302: Christi vicarius Petrique successor — judex a deo vivorum et mortuorum constitutus agnoscitur. — Auf dem Laterankonzil 1516 redete in der 9. Sitzung Antonius Puccius den Papst mit den Worten des 72. Psalm an: omnes reges terrae adorabunt te et tibi servient und omnes reges terrae sciunt, quaenam potestas tibi data sit in coelo et in terra. In der ersten Sitzung wurde der Papst angeredet: vestra divina majestas; in der 9: simillimus deo et qui a populis adorari debet; in der 6. Sitzung Leo X. genannt: leo de tribu Juda et radix David. — Calov. Bibl. illustr. zu 2 Thess. 2, 5. 6. führt an aus dem kanon. Recht (canon satis dist. 96. gloss. ad. extr. cum inter): dominus deus noster. — Franc. Panigarola II, 1 nennt den Papst unum illum dominum de quo loquitur Paulus Eph. 4. — In den Büchern der Kanonisten heißt es wiederholt: der Papst hat idem cum deo consistorium, idem cum Christo tribunal. — Gieseler II, 4 S. 229 zitirt aus Gerson: qui aestimant Papam esse unum deum qui habet potestatem omnem in coelo et in terra. — Christoph. Marcellus redet in einer vor dem Laterankonzile in der 4. Sitzung den 10. Dec. 1512 gehaltenen Rede Julius II. an: tu alter deus in terris. Ferner zitirt Gieseler a. a. O. S. 206 aus Gerson (eine Meinung gegen welche Gerson polemisirt): Sicut non est potestas nisi a deo (Rom. 13, 1),

sic ne aliqua temporalis vel ecclesiastica etc. nisi a Papa, in cuius femore scripsit Christus: Rex regum, dominus dominantium (1 Tim. 6, 15). De cuius potestate disputare instar sacrilegii est u. s. w. — Aus Anlaß des jüngsten Vatikanischen Konzils und der Bestrebungen der Jesuiten dasselbe für die letzte Ausbildung des päpstlichen Absolutismus dienstbar zu machen ist die bekannte gelehrte und auf das entschiedenste oppositionelle Schrift „der Papst und das Concil von Janus. 1869" erschienen, deren Verfasser nicht bekannt sind, bei deren Abfassung aber Döllinger in München mitbetheiligt ist. Hier wird das ganze päpstliche System auf Grund der Geschichte einer vernichtenden Kritik unterworfen. Ich begnüge mich, auf diese Schrift selbst verweisend, nur etliche Stellen aus dem Kapitel über „die päpstl. Unfehlbarkeit" herauszuheben. S. 40: „für sich genommen, als die Gemeinschaft der Gläubigen, des Klerus und der Bischöfe, ist die Kirche nach dem Ausdruck des Kardinal Cajetan, des klassischen Theologen der Kurie, die Sklavin (serva) des Papstes." In einem Artikel der Civiltà, mit der Ueberschrift „der Papst der Vater der Gläubigen" heißt es: „Es ist nicht genug daß das Volk nur wisse, der Papst sei das Haupt der Kirche und der Bischöfe, es muß auch verstehen, daß sein eigener Glaube, sein eigenes religiöses Leben von dem Papste ausströme —, daß er der Austheiler der Gnadengaben des Geistes, der Verleiher der Wohlthaten ist, welche die Religion gewährt." — Janus S. 42: „Gott hat sich schlafen gelegt, denn statt seiner waltet sein stets wacher und untrüglicher Vikarius auf Erden als Weltregierer, als Gnaden- und Strafenspender." Wenn Janus fortfährt: „Männern wie Bellarmin und andern Jesuiten ist es zu danken, wenn man dahin kam, den Papst in Schriften geradezu als „Vicegott" zu bezeichnen", so haben die eben angeführten Stellen gezeigt, daß es dazu nicht erst der Jesuiten bedurfte, sondern es ist dieß nur die Konsequenz des Prinzips. Aber mit Recht fügt Janus hinzu S. 44: „von hier bedarf es nur noch eines Schrittes um den Papst selbst für eine Inkarnation Gottes zu erklären." — Die Polemik des Janus ist unwiderleglich, sein Nachweis wie das Papalsystem in Widerspruch mit der Schrift stehe, auf einem Gewebe von Lügen und Fälschungen beruht und in sich selbst unwahr ist und zum äußerlichsten Mechanismus führt (z. B. S. 45: „für den Ultramontanen ist Rom ein kirchliches Anfrage- und Adreßbureau, oder vielmehr ein ständiges Orakel — summum oraculum nennt die Civiltà den Papst — welches für jeden Zweifel, für jedes wissenschaftliche oder praktische Bedenken eine unfehlbare Lösung zur Hand hat"); aber sein eigener positiver Standpunkt ist unhaltbar, weil eine Halbheit; denn er geht im Grunde von denselben Prämissen der unfehlbaren Kirche aus und bleibt nur auf halbem Wege stehen, bei der Aristokratie der Bischöfe, statt zur Monarchie des Papstes fortzugehen.

Deßhalb ist sein Kampf, wie der Kampf der gesammten Minorität des Vatikanischen Konzils, so sehr wir demselben unsre Theilnahme schenken, doch von vornherein ein hoffnungsloser; die Konsequenzen des Prinzips müssen sich vollziehen und ihre Logik ist siegreich, wenn man nicht tiefer geht und im Prinzip selbst die Unwahrheit nachweist und anerkennt, wie dieß die Reformation gethan hat. Von der römischen Kirche gilt was von den Jesuiten: sit ut est aut non sit, sie kann nicht korrigirt sondern nur reformirt werden; dieß fordert aber eine Aenderung ihres prinzipiellen Wesens.

22. Das bekannte Wort Virgils (Aen. VI, 851) zugleich eine Weissagung künftiger Zeiten. In ihrer Weise spricht dasselbe die Civiltà aus: „Wie einst die Juden das Volk Gottes waren, so ist es im Neuen Bunde das römische. Es ist von übernatürlicher Würde" Jahrg. 1862 III, p. 11. Schon 1626 sprach der Propst und Prof. Carrerio zu Padua aus: „Mögen die Italiener sich über alle Nationen erheben wegen der ausgezeichneten Gnade, welche Gott ihnen erwies, indem er ihnen im Papste einen geistlichen Monarchen gab, welcher große Könige und noch mächtigere Kaiser von ihren Thronen gestürzt und andere an ihre Stelle gesetzt hat, welchem die mächtigsten Königreiche seit so langer Zeit Tribut zahlen, wie niemals Aehnliches gesehen worden ist, und welcher unter seinen Höflingen so große Reichthümer vertheilt, daß kein König und kein Kaiser je so viel zu spenden gehabt." Janus S. 44 f.

23. Bekanntlich hat vor Allem Gregor VII. (Hildebrand, † 1085) diese Gedanken zu einem einheitlichen und konsequenten System ausgebildet und geltend gemacht. Aus Briefen Gregors: Quodsi sancta sedes apostolica divinitus sibi collata principali potestate spiritualia decernens dijudicat, cur non et saecularia? — Sicut ad mundi pulchritudinem, oculis carneis diversis temporibus repraesentandam, solem et lunam omnibus aliis eminentiora disposuit luminaria; sic, ne creatura — in erronea et mortifera traheretur pericula, providit ut apostolica et regia dignitate per diversa regeretur officia etc. Aus den Dictatus Papae: 9. Quod solius Papae pedes omnes principes deosculentur. 11. Quod unicum est nomen in mundo. 12. Quod illi liceat imperatores deponere. 27. Quod a fidelitate iniquorum subjectos potest absolvere. Gieseler II, 2, 5 ff. Womöglich noch entschiedener Innocenz III. († 1216), Lib. II Ep. 209: Dominus Petro non solum universam ecclesiam, sed totum reliquit seculum gubernandum. Lib. XVI Ep. 131: Hunc itaque reges seculi propter deum adeo venerantur, ut non reputent se rite regnare, nisi studeant ei devote servire. Den Gesandten Philipps: Principibus datur potestas in terris, sacerdotibus autem potestas tribuitur et in coelis: illis solummodo super corpora, istis etiam super animas. Unde quanto

dignior est anima corpore, tanto dignius est etiam sacerdotium quam sit regnum. Die berühmte Vergleichung mit Sonne und Mond: Lib. I Ep. 401: Sicut universitatis conditor deus duo magna luminaria in firmamento coeli constituit, luminare majus, ut praeesset diei, et luminare minus, ut nocti praeesset; sic ad firmamentum universalis ecclesiae, quae coeli nomine nuncupatur, duas magnas instituit dignitates, majorem, quae, quasi diebus, animabus praeesset, et minorem, quae, quasi noctibus, praeesset, corporibus: quae sunt pontificalis autoritas et regalis potestas. Porro sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae re vera minor est illo quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu: sic regalis potestas ab autoritate pontifical suae sortitur dignitatis splendorem etc. Man hat diese Vergleichung des Papstthums und Kaiserthums mit Sonne und Mond später noch genauer durchgeführt und ausgerechnet, daß der Papst 1744 mal höher sei als Kaiser und Könige (papam esse millies septingenties quadragies quater imperatore et regibus sublimiorem). Gieseler II, 2, 108 f.

24. Selbst der mächtigste Papst, Innocenz III., hat die Rechte eines allgemeinen Konzils anerkannt (vgl. Hase Polemik S. 145); aber die Konzilien des 15. Jahrhunderts, zu Constanz und Basel, haben den Papst dem allgemeinen Konzil entschieden untergeordnet. Die hierfür maßgebend gewordenen Ansichten Gersons siehe bei Gieseler II, 4, 14 ff. z. B. Sed numquid tale concilium, ubi papa non praesidet, est supra papam? Certe sic. Superius in autoritate, superius in dignitate, superius in officio. Tali enim concilio ipse papa in omnibus tenetur obedire. Tale concilium jura papalia potest tollere, a tali concilio nullus potest appellare, tale concilium potest papam eligere, privare, deponere etc.

25. Der Gegensatz zwischen dem Papal- und Episkopalsystem d. h. der absoluten kirchl. Monarchie und der kirchl. Aristokratie war zwar bis vor dem jüngsten Konzil in der Doktrin nicht erledigt aber thatsächlich zu Gunsten des ersteren bereits entschieden. Schon Pius II. (Aeneas Sylvius, † 1464) hatte Appellationen an ein allgemeines Konzil für ketzerisch erklärt, und dieß ist seitdem von seinen Nachfolgern oft wiederholt worden (Hase S. 145). Und hierin besteht eine wesentliche Bedeutung des Dogmas (vom 8. Dez. 1854) von der immaculata conceptio Mariae, daß es, weil vom Papst ohne ein allgemeines Konzil festgestellt, ein Schritt zugleich zur vollen päpstlichen Machtvollkommenheit auch in der Feststellung neuer Dogmen war, und die Proteste, welche sich aus der römischen Kirche und Geistlichkeit selbst eben hiegegen erhoben, sind wirkungslos geblieben (vgl. Hase Polemik S. 331 ff., Preuß Die röm. Lehre von der unbefleckten Empfängniß u. s. w. 1865). Seitdem hat freilich das Papstthum den weiteren verhängnißvollen Schritt

gethan, die Infallibilität des Papstes zu dogmatisiren und damit jene alte Streitfrage definitiv zu entscheiden.

26. Vgl. hierüber die vortrefflichen Vorträge von Uhlhorn über das römische Konzil. 1870, auf die ich mit angelegentlicher Empfehlung aufmerksam mache. Für unsere Frage hebe ich nur etliche Stellen aus. Aus Anlaß des neuen Mariendogmas v. J 1854 sagt Uhlhorn S. 57 „Die Bedeutung dieses Ereignisses ist kaum zu unterschätzen. Es bezeichnet geradezu eine neue Epoche in der Geschichte der römischen Kirche, den Punkt, wo die bloße Restauration in Fortbildung übergeht. Es ist nicht mehr der tridentinische, es ist ein hypertridentinischer Katholicismus, mit dem wir es jetzt zu thun haben. Jene Proklamation eines neuen Dogmas konnte darum auch nur der erste Schritt auf einer neuen Bahn sein und ist schon jetzt nicht mehr der einzige." S. 58 „Den negativ kirchenfeindlichen Mächten hat die römische Kirche, die die Reformation abgewiesen hat, nichts entgegenzusetzen als eine immer schärfere Herauskehrung der päpstlichen Auktorität." „Darum das Konzil, darum die Hauptfrage des Konzils, die nach der Unfehlbarkeit des Papstes." „Was das Konzil auch immer beschließen und ausrichten mag, jedenfalls wird es den Grundsatz noch mehr verschärfen, und klarer wird es heraustreten wo das Heilmittel für eine dem Christenthum mehr und mehr entfremdete Welt liegt, im Papstthum oder im Evangelium; was zuletzt den Sieg behalten wird, die Auktorität eines unfehlbaren Papstes oder die Macht des göttlichen Wortes der thörichten Predigt vom Kreuze, von der Gnade Gottes in Christo unserm Herrn." Sehr richtig betont Uhlhorn S. 88, die Hauptfrage sei nicht die Frage nach der Unfehlbarkeit des Papstes, sondern ob es überhaupt ein unfehlbares Lehramt gibt, dann erst kann es sich darum handeln, welches das Organ des Lehramts sei. Diese Frage kommt aber auf die andere hinaus, ob die Tradition d. h. die Kirche das Entscheidende sei oder die Schrift. Nach jener Ansicht (S. 47) setzt sich die Inspiration fort im unfehlbaren Lehramte der Kirche. An dieses sind die Menschen gewiesen wenn sie wissen wollen was Wahrheit ist u. s. w. Daher die Geringschätzung der heil. Schrift. „Die Gläubigen bedürfen der Schrift nicht, da sie in dem unfehlbaren Lehramte das stets gegenwärtige lebendige Orakel haben, das auf alle Fragen Antwort gibt und dem gegenüber die Schrift nur ein todter Buchstabe ist, ein ganz unverständliches dunkles Buch, das die Menschen nur zur Ketzerei verführt oder, um mit dem Bischofe von Mainz zu reden, ein Notentext, den man nicht versteht, so lange er nicht durch die Instrumente zur Aufführung gebracht wird d. h. so lange nicht das unfehlbare Lehramt ihn auslegt. Deßhalb überall diese Verwischung, ja völlige Aufhebung des Unterschieds zwischen Schriftwort und Kirchenwort, zwischen kanonisch und apokryphisch. Es ist jetzt alles kanonisch

und das Konzil kann getrost die Himmelfahrt Mariä zum Glaubensartikel erheben, wenn sie sich auch nur in ganz apokryphischen Schriften findet" u. s. w. Auf ihre Frage nun, welches das Organ des unfehlbaren Lehramts sei, gibt die Geschichte der röm. Kirche zwei Antworten: das ökumenische Konzil nennt der Episkopalist, den Papst nennt der Kurialist, „Episkopalismus und Kurialismus sind aber nicht zwei gleichberechtigte Meinungen in der Gegenwart der röm. Kirche, sondern zwei Entwicklungsphasen; der Episkopalismus eine überwundene, der Kurialismus die konsequente Durchführung des ganzen Systems" (S. 99). „Ja der Episkopalismus leidet auch an einer innerlichen Halbheit und Inkonsequenz" (S. 100). Es sind in der That höchst einfache und schwer zu widerlegende Schlußfolgerungen, mit denen der Erzbischof Dechamps, der Hauptvertheidiger der Infallibilität, von dem Satze: „die Kirche ist unfehlbar" zu dem Satze: „der Papst ist unfehlbar" überleitet. Er schiebt bloß den Satz dazwischen, die Kirche ist monarchisch verfaßt, folglich muß der, der die Suveränetät in der unfehlbaren Kirche hat, selbst unfehlbar sein" (S. 101). Ich darf vielleicht hier erzählen, daß ich bereits vor mehr als vierzig Jahren (1848) auf einem abgelegenen bayerischen Dörfchen mit dem kathol. Geistlichen des Orts, einem älteren Herrn, im Wirthshaus, wo er sich viel aufzuhalten schien, in eine theologische Debatte hierüber kam. Er stand den Bewegungen und Fragen der Zeit ferne und führte ein einsames Stillleben; aber mit ganz richtigem Takte stellte er meinem tertullianischen Satze: ubi spiritus sanctus, ibi ecclesia, den handfesten römischen Satz entgegen: ubi Papa, ibi ecclesia. Darin ist die ganze neuere Infallibilitätsentwicklung bereits eingeschlossen. „Thatsächlich ist denn auch, fährt Uhlhorn S. 102 fort, die Unfehlbarkeit von Seiten der Päpste längst in Anspruch genommen und von Seiten der Kirche anerkannt, mag sie auch immerhin noch nicht ausdrücklich erklärt sein. Wie wäre sonst das Tridentiner Konzil dazu gekommen, dem Papste die Fassung des Alle verpflichtenden Glaubensbekenntnisses zu überlassen?" u. s. w. „Ueberhaupt möchte ich vor der Täuschung warnen, zu denken, die Bischöfe der Opposition wären unsrer Kirche erheblich näher gekommen. Vom Episkopalismus bis zum Protestantismus ist der Weg heute noch gerade so weit wie vom Baseler Konzil zum Wormser Reichstag und von den Kostnitzer Dekreten zur Augsb. Konfession" (S. 105). Sein Schlußresultat ist S. 115: „Nur das entschiedene und treue Festhalten des protest. Schriftprinzips ist der rechte Gegensatz gegen Rom, nur das lautere Gotteswort die Waffe die zum Siege führt. Wer davon weicht zur Rechten oder zur Linken, der ist auf dem Wege nach Rom; und wer daran rüttelt, es sei im Interesse eines puseyitischen Hochkirchenthums oder im Interesse eines sich protestantisch nennenden Liberalismus, der arbeitet für Rom."

27. Ich führe aus dem „Janus" verschiedene Thatsachen an welche die Behauptung der Unfehlbarkeit widerlegen. 1. Innocenz I. und Gelasius I. erklären den Empfang der Kinderkommunion für unentbehrlich und verweisen die Kinder welche vor Empfang derselben sterben in die Hölle. Diese Lehre belegt das Konzil von Trident mit dem Anathem (Sess. 21 Kap. 4). — 2. Julius erklärte den offenbar sabellianisch lehrenden Marcellus von Ancyra für rechtgläubig. — 3. Liberius erkaufte sich vom Kaiser Konstantius die Rückkehr aus dem Exil nur dadurch daß er in die Verdammung des Athanasius willigte und ein arianisches Glaubensbekenntniß unterzeichnete und das nicän. Glaubensbekenntniß für Irrthum erklärte. Hierüber rief Hilarius entrüstet aus: „Das ist eine arianische Treulosigkeit! Ich thue dich Liberius, dich und deine Gefährten in den Bann; ich thue dich Liberius, den Treulosen, zum ersten, zweiten und dritten Mal in den Bann." 4. Innocenz I. hatte die Beschlüsse der beiden afrikanischen Synoden zu Milevo und Karthago gebilligt und ein Buch des Pelagius für häretisch erklärt. Zosimus (417—418) aber billigte das Bekenntniß des der Häresie angeklagten Cölestius. Erst nachdem die afrikanischen Bischöfe ein energisches Schreiben an ihn gerichtet hatten und bei ihrem Verdammungsurtheil blieben, schloß sich Zosimus nachträglich dieser Entscheidung an. 5. Honorius I. spricht sich beim Anfang des monotheletischen Streits zu Gunsten der Irrlehre aus. Papst Martin I. aber verwarf auf der röm. Synode den Monotheletismus. Das 6. ökumen. Konzil zu Konstantinopel 680 verbannt den Honorius in feierlichster Weise und nicht einmal die päpstl. Legaten vertheidigen ihn. Seine dogmatischen Schriften wurden als ketzerisch den Flammen übergeben. 6. Die Tridentiner Synode hatte die Uebersetzung des Hieronymus für den authent. Bibeltext der abendländ. Kirche erklärt, aber es gab noch keine kirchlich beglaubigte Ausgabe der lat. Bibel. Sixtus V. unternahm es sie zu liefern und sie erschien mit den nöthigen Anathemen und Zwangsmitteln. Aber es zeigte sich daß sie voll Fehler sei: man fand gegen 2000 vom Papste selbst verschuldete unrichtige Stellen. Es hieß, ein öffentliches Verbot der Sixtinischen Bibel müsse erlassen werden. Bellarmin aber rieth, die große Gefahr, in welche Sixtus die Kirche gebracht habe, möglichst zu vertuschen. — Janus spricht in seiner Kritik des Papstthums und seiner Geschichte von „Fabeln", „Unwahrheiten", „Verkehrtheiten", „Verirrungen", „fehlerhaften Institutionen und Zuständen", „vererbten Uebelständen", „alten und neuen Entstellungen", „ältesten, alten, neuen und neuesten Fälschungen" u. s. w., bezeichnet das Papstthum als einen „entstellenden, krankhaften und athembeklemmenden Auswuchs am Organismus der Kirche", als die unglückseligste „Willkürherrschaft eines Einzigen", als „Zwingherrschaft eines absoluten Monarchen". Bei solcher

Sachlage ist es unmöglich die Unfehlbarkeit des Papstes zu bekämpfen, aber die der Kirche festhalten zu wollen. Mit Recht sagt daher Frohschammer: „Angesichts dieser Geschichte des Papstthums ist es unmöglich, die Unfehlbarkeit der Kirche selbst noch weiter zu behaupten. Wie, eine Kirche, in der dieß Alles geschah, geschehen konnte, was uns in diesem Buch mitgetheilt wird, sollte unfehlbar sein, sollte nach allem diesem noch als unfehlbar gelten dürfen oder müssen? Eine Kirche, in welcher Jahrhunderte hindurch ein Alles durchdringendes System von Trug und Gewaltsamkeit geherrscht hat, soll selbst dennoch rein und unversehrt geblieben sein? Ein Organismus, dessen eigentlicher Lebenspunkt, dessen Kopf und Herz vollständig korrumpirt ist, kann doch nicht im Uebrigen vollständig gesund bleiben?" — Vgl. Schick, Janus und Antijanus, Erlanger Zeitschr. für Protest. u. Kirche 1870. Juli. S. 7 ff.

28. Vgl. die Anm. 25 genannte Schrift von Preuß, ebenso Uhlhorn, Vorträge über das Konzil S. 57. 77 ff.

29. Der Name Protestantismus stammt bekanntlich von dem Protest der evangelischen Stände gegen den Reichstagsabschied v. Jahre 1529, welchen Protest sie in der Appellation mit dem positiven Grundsatz begründen, daß es sich hier um Sachen handle, „die Gottes Ehre und unser jedes Seelen Heil und Seligkeit angehen und betreffen, darin wir aus Gottes Befehl, unser Gewissen halben, denselben unsern Herrn und Gott — vor allem anzusehen verpflicht und schuldig sein" d. h. also daß in Sachen der Religion und des Glaubens nicht menschliche Autorität sondern allein die Autorität des Wortes Gottes entscheidend und bindend sei. Also ist der Name Protestantismus weit entfernt etwas bloß Negatives zu bezeichnen, sondern er schließt eine sehr entschiedene und bestimmte Position ein.

30. Ueber die evangelische Lehre von der Kirche vgl. oben Anm. 14. Die Liter. darüber ist sehr groß (vgl. in meinem Kompend. der Dogm. zu § 67). Hier nenne ich nur: Luthers Lehre von der Kirche von Köstlin 1854. Höfling, Grundsätze ev.-luth. Kirchenverfassung. 3. Aufl. 1853. Harleß, Kirche und Amt nach luth. Lehre. 1853. Harnack, die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. 1862.

31. Ueber das Prinzip der reformirten Kirche und seinen Unterschied von dem der lutherischen haben in der neueren Zeit viele Verhandlungen stattgefunden (vgl. die Literatur in meinem Kompend. d. Dogm. § 11). Wenn man von dem eigenthümlichen Wesen der reformirten Kirche einen Eindruck gewinnen will, so muß man diese nicht in Deutschland betrachten, wo sie viele lutherische Elemente in sich aufgenommen hat, sondern in rein reformirten Ländern wie etwa in der Schweiz u. s. w. Da wird man leicht sowohl dieß erkennen, daß sie viel mehr mit der geschichtlichen Tradition gebrochen hat als die luth. Kirche, und viel

radikaler zu Werke gegangen und unvermittelter auf die Schrift selbst zurückgegangen ist; als auch daß der dogmatische Unterschied in der Lehre von den Gnadenmitteln, wie er mit der Grundlehre von der Prädestination (der Absolutheit, Alleinursächlichkeit und Alleinwirksamkeit Gottes) zusammenhängt, in der Leitung der Seelen und der Bescheidung der Gewissen nicht bloß eine theoretische sondern auch eine sehr bestimmte praktische Bedeutung hat.

Anmerkungen zum achten Vortrag.

1. Die überraschend zahlreichen Citate des HErrn habe ich zusammengestellt im Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1862 Nr. 24 u. 25. Man kann aus dem Gebrauch, welchen Jesus vom A. Testament macht, deutlich die Stellung erkennen die er dazu einnimmt und das Urtheil welches er darüber fällt: er sieht in der altt. Schrift ohne Frage schlechthin das Wort Gottes.

2. Der jüd. Geschichtschreiber Josephus in s. Schrift c. Apion. 1, 8: τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα (welche mit Recht für göttlich geglaubt werden). — Πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως. (Allen Juden ist es von ihrer Geburt an eingepflanzt, sie für Gottes Gebote zu halten und bei ihnen zu verbleiben und wenn es sein müßte für sie mit Freuden zu sterben.)

3. Ueber die Evangelien vgl. Apol. Vortr. I, 10. Vortr. S. 238 ff. und Anm. 5 u. 6; sowie meinen Vortrag über die Eigenthümlichkeit der vier Evangelien (1874) in den Gesammelten Vorträgen 1876 S. 3 ff. Uhlhorn Die modernen Darstellungen u. s. w. S. 69. Tischendorf Wann wurden unsre Evangelien verfaßt? 4. Aufl. 1866. Eine gute populäre Besprechung dieser und der verwandten Fragen findet man in der sehr empfehlenswerthen Schrift von Weber Kurzgefaßte Einleitung in die heil. Schriften A. u. N. Testaments. 5. Aufl. 1878. S. 196 ff. Ueber das Johannesevang. speziell vgl. meine Schrift: Der johanneische Ursprung des 4. Evang. Leipz. 1874.

4. Vgl. Tischendorf a. a. O. 99.

5. Die Zeugnisse für die Existenz des neutest. Kanon in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. liegen vor bei Irenäus († 202) in der syrischen Uebersetzung des N. T. und in dem sogenannten Muratorischen Kanon (um 170). Vgl. W. Schmidt über den Kanon des N. Test. in der Protest. Real-Encykl. VII, 451 ff.

6. Wie schon seit der Mitte des 2. Jahrhunderts den neutest. Schriften kanonische Autorität beigelegt wurde, kann man bei W. Schmidt a. a. O. S. 459 ff. nachlesen. Nicht minder hat Hase Polemik S. 64 ff.

nachgewiesen, wie man nicht nur in den Tagen eines Tertullian und Irenäus sondern auch eines „Athanasius und Augustinus das entscheidende Ansehen der heil. Schrift gelehrt und auch die Gemeindeglieder zur Lesung derselben ermahnt, wie denn auch dort an die Schrift des bekannten kath. Theologen L. van Eß, Chrysostomus oder Stimmen der Kirchenväter über das nützliche und erbauliche Bibellesen, 1824, erinnert ist. Schon früher hat der jüngere Walch aus Anlaß der Polemik Lessings hierüber ein gelehrtes Werk geschrieben: Kritische Untersuchungen von dem Gebrauch der heil. Schrift unter den alten Christen 1779. Allerdings betonen die abendländischen Väter mehr die Tradition als die griechischen, welche auf das Schriftwort den stärkeren Nachdruck legen; aber ohne daß jene damit das Ansehen der Schrift beeinträchtigen wollen. Sie gehen von der Voraussetzung der Uebereinstimmung von Schrift und Tradition aus. Kommen beide in Differenz mit einander, so ist es auch einem Kirchenmann wie Cyprian keine Frage, daß die Schrift als die Wahrheit zu entscheiden habe, die Tradition ohne die Schrift aber ein veralteter Irrthum sei. Und selbst später, als der Begriff der Tradition sich zum Begriff der Kirchenlehre überhaupt erweitert hatte, auch im Mittelalter wurde die Tradition zwar als autoritas, die Schrift aber als veritas bezeichnet.

7. Auch die mittelalterlichen Scholastiker lehren so. Der größte und angesehenste von ihnen, Thomas Aquinas, sagt ausdrücklich, daß man allein aus der Schrift mit Nothwendigkeit beweisen, aus den Autoritäten der Väter nur mit Wahrscheinlichkeit folgern könne (S. I. qu. 1, art. 8. Kahnis Luth. Dogm. 2, 373). Freilich galt das mehr nur in der Theorie als in der Praxis. Aber der Eid auf die heilige Schrift, welchen Luther zu leisten hatte, gab ihm auch das formale Recht, im Namen der Schrift den Irrthümern der Tradition entgegenzutreten.

8. Der Traditionsbegriff hat eine Wandlung durchgemacht. Ursprünglich bezeichnet Tradition das von Christo und den Aposteln stammende aber nur mündlich überlieferte Wort. Im Laufe der Zeit befaßte man darunter die gesammte Kirchenlehre wie sie sich auf den Synoden allmählich entwickelt hatte und kirchliche Autorität geworden war. Der moderne Begriff, wie er von den jesuitischen Theologen und dann besonders von Möhler geltend gemacht worden, ist der des sich entwickelnden kirchlichen Bewußtseins. Aber in allen diesen Fällen ist die Entscheidung über das, was Tradition sei, in die Hände der legalen Organe der Kirche gelegt.

9. Man bezeichnet die Schrift als die alleinige entscheidende Norm über christl. Lehre und Leben und die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben gewöhnlich als die beiden Prinzipien des Protestantismus. Diese sind nicht (wie es Dorner früher in s. Schrift Das

Prinzip unsrer Kirche u. s. w. 1841 faßte) zu verstehen als Unterschied „der christlichen Objektivität und der christl. Subjektivität"; „die Schrift stellt das objektive anfängliche Christenthum dar"; „das materiale Prinzip ist der Glaube, in welchem die in der Schrift entäußerte Wahrheit freie innere Existenz gewinnt"; sondern die Rechtfertigung aus dem Glauben bezeichnet die Sache selbst (das materiale d. h. das sachliche Prinzip), den wesentlichen Inhalt des Christenthums; die Schrift benennt den Ort wo dieser Inhalt authentisch und darum normativ bezeugt und darum mit entscheidender Sicherheit zu erholen ist. Die Rechtfertigungslehre heißt darum in den Bekenntnißschriften unsrer Kirche in der Regel der Haupt- und Fundamentalartikel; und in den Schmalkaldischen Artikeln (II, p. 304, 1. 3) sagt Luther von ihr: „von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erde oder was nicht bleiben will. Auf diesem Artikel steht alles was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren. Darum müssen wir deß gar gewiß sein und nicht zweifeln; sonst ist Alles verloren und behält Papst und Teufel und Alles wider uns den Sieg und das Recht". Die heil. Schrift aber wird in den Bekenntnißschriften als die selbstverständliche Norm gehandhabt, und am klarsten ist dieser Grundsatz im Eingang der Konkordienformel ausgesprochen: sola sacra scriptura judex, norma et regula, ad quam — omnia dogmata exigenda sunt et judicanda. — Eine geistreiche Vertheidigung der Schrift und des protest. Schriftprinzips gegen den römischen Angriff hat Ad. Monod geliefert in seiner Schrift Lucile, übersetzt Hamburg Agentur des Rauhen Hauses 1854. Vgl. auch Dieckhoff, Schrift und Tradition. Eine Widerlegung der röm. Lehre vom unfehlbaren Lehramt und der röm. Einwurf gegen das protest. Schriftprinzip mit bes. Beziehung auf die Schrift des Freih. v. Ketteler u. s. w. Rost. 1870.

10. Revue des deux mondes. 1864, 4. p. 422. Nur einige Stellen des schönen Schlusses der Abhandlung von Alb. Reville mögen hier stehen. Que la bible reste donc ce qu'elle est, le monument impérissable des nos origines religieuses et le meilleur aliment de la piété réfléchie. C'est d'elle en grande partie que procède le monde moderne. — Jamais la bible n'a été l'objet d'une critique plus pénétrante et plus hardie que de nos jours, jamais son influence n'a été plus grande et sa propagation plus active. — Elle est traduite en plus de cent trente cinq langues, et, comme jadis chez les Gothes d'Ulfilas, elle a créé chez plus d'un peuple l'alphabet, la lecture et l'écriture. —

11. Auf dieses Bildungsideal Melanchthons, durch den Bund des Humanismus mit der Reformation einen christlichen Humanismus herzustellen, hat besonders Ad. Planck in seiner Schrift über Melanchthon

Praeceptor Germaniae 1860 S. 86 ff. aufmerksam gemacht. Luthers Eifer für die Pflege der alten Sprachen tritt oftmals, am nachdrücklichsten in seiner schönen Schrift An die Rathsherrn aller Städte daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen 1524 (WW. Erl. Ausg. 22, 168 ff.) hervor: z. B. „So lieb nun als uns das Evangelium ist, so hart laßt uns über den Sprachen halten. Denn Gott hat seine Schrift nicht umsonst allein in die zwei Sprachen schreiben lassen" u. s. w. „Und laßt uns das gesagt sein daß wir das Evangelium nicht wohl werden erhalten ohne die Sprachen. Die Sprachen sind die Scheide darin dieß Messer des Geistes steckt. Sie sind der Schrein, darinnen man dieß Kleinod trägt. Sie sind das Gefäß, darin man diesen Trank faßt. Sie sind die Kemmenat (Kammer), darin diese Speise liegt. Und wie das Evangelium selbst zeigt, sie sind die Körbe, darin man diese Brode und Fische und Brocken behält. Ja, wo wirs versehen, daß wir (da Gott vor sei) die Sprachen fahren lassen, so werden wir nicht allein das Evangelium verlieren, sondern wird auch endlich dahin gerathen, daß wir weder Lateinisch noch Deutsch recht reden oder schreiben könnten. Deß laßt uns das elende gräuliche Exempel zur Beweisung und Warnung nehmen in den hohen Schulen und Klöstern, darin man nicht allein das Evangelium verlernt, sondern auch lateinische und deutsche Sprache verderbt hat, daß die elenden Leute schier zu lauter Bestien geworden sind, weder Deutsch noch Lateinisch recht reden oder schreiben können und beinahe auch die natürliche Vernunft verloren haben."

12. Es ist bekannt daß Hand in Hand mit dem Erwachen des neuen christlichen und evangelischen Lebens in unsem Jahrhundert die Sache der Bibelverbreitung ging und eins das andere förderte. In den theologischen Kreisen aber wurde besonders der Römerbrief und Tholucks Kommentar zu demselben v. J. 1524 bedeutungsvoll. Nicht minder stand die Bibelverbreitung und das Bibelstudium in engem Zusammenhange mit der Lebensregung in den Kreisen der römischen Kirche Süddeutschlands (Boos, Goßner u. A.; vgl. hierüber Thomasius Das Wiedererwachen des evang. Lebens in der luth. Kirche Bayerns 1867 S. 141).

13. Diese Frage hat besonders Lessing in Anregung gebracht und die Unabhängigkeit des christl. Glaubens und Lebens von der Schrift gelehrt, aber in übertriebener Weise und weniger aus Interesse an der Sache selbst als aus Lust der Polemik verfochten (in seinen theol. Streitschriften X. u. XI. Bd. der Lachm. Ausg.; vgl. Schwarz Lessing als Theologe 1854 S. 161 ff. und Holtzmann Kanon und Tradition 1859 S. 79 f.). Die Lessingschen Sätze über die Priorität und Superiorität der Tradition gegenüber der Schrift hat dann Delbrück (Philipp Melanchthon der Glaubenslehrer. Eine Streitschrift. 1826) wiederholt, damit aber die trefflichen Sendschreiben von Sack, Nitzsch und Lücke

(Ueber das Anſehen der heil. Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der proteſt. und in der alten Kirche. Drei theol. Sendſchreiben 1827) veranlaßt. Zuletzt nahm Daniel in Halle (Theol. Controverſen 1843) dieſen Streit wieder auf („Wer das Schriftwort des neuen Bundes zur höchſten, richtiger alleinigen Erkenntnißquelle des Glaubens erhebt, erklärt es für etwas, das es ſeiner Natur nach nicht ſein kann, der Abſicht des Herrn gemäß nicht ſein ſoll, ſeinem eigenen Zeugniſſe zufolge nicht ſein will, wofür es in den erſten Jahrhunderten nicht galt und was es auch in der Praxis nie geweſen iſt"). Gegen dieſen Puſeyismus vertheidigten dann Jacobi (Die kirchliche Lehre von der Tradition und der heil. Schrift I. 1847) und Holtzmann (Kanon und Tradition 1859) das Schriftprinzip. Man hat in dieſer Frage nicht genug die verſchiedene Bedeutung und Nothwendigkeit auseinander gehalten, welche die Schrift für die Kirche als ſolche und welche ſie für den einzelnen Chriſten hat. Für jene iſt ſie eine abſolute, für dieſen eine relative Nothwendigkeit.

14. Römiſcher Seits hat man das proteſt. Schriftprinzip ſtets durch den Satz von der angeblichen Dunkelheit der heil. Schrift bekämpft und daraus die Nothwendigkeit der Tradition zur Auslegung der Schrift und zur Entſcheidung des Schriftſinns gefolgert. Wenn man jene Dunkelheit mit den verſchiedenen Auslegungen beweiſt welche einzelne und auch wichtige Stellen der Schrift (z. B. die Einſetzungsworte des heil. Abendmahls) erfahren, oder mit der Nothwendigkeit von Kommentaren zur heil. Schrift, ſo iſt in Bezug auf jenes zuzugeſtehen, daß die Schrift allerdings nicht ein Richter im juriſtiſchen Sinn, ſondern der Weg um ihre Entſcheidung zu gewinnen und zu vernehmen ein ſittlicher Weg, der Weg innerer ſittlicher Arbeit und ſittlichen Gehorſams iſt. Aber das entſpricht nur dem Weſen des heil. Geiſtes ſelbſt, der nicht ein Richter im menſchlichen Sinn ſondern eine ſittliche Geiſtesmacht iſt. Die Kommentare aber haben ſelbſt die Deutlichkeit d. h. die Möglichkeit ſie zu verſtehen zur Vorausſetzung. Wie wenig aber die Tradition geeignet iſt die Entſcheidung zu fällen, liegt abgeſehen von ihrer eigenen Zwieſpältigkeit auf der Hand. Denn womit anders will ſie ihre eigene Wahrheit beweiſen als mit dem Nachweis ihrer Urſprünglichkeit d. h. ihrer Schriftmäßigkeit? Vgl. über dieſe Frage überhaupt Haſe Polemik S. 63 ff. und die Anm. 9 angeführte Schrift von Dieckhoff.

15. Angeführt von Guizot Méditationes I. 1864 p. 166.

16. Ueber den Organismus der heil. Schrift vgl. meinen Vortrag über die Stufen der apoſt. Verkündigung im N. T. (1875) in den Geſammelten Vorträgen 1876 S. 24 ff. Grau's geiſtreiches Werk: Entwickelungsgeſch. des neuteſt. Schriftthums 2 Bde. 1871 iſt der Durchführung dieſes Gedankens gewidmet. Vgl. auch Auberlen Die göttl.

Offenbarung I, 1861. S. 275. Eine gute Ueberſicht über die Schrift enthält Weber Kurzgefaßte Einleitung u. ſ. w. 7. Aufl. 1884. Auch Staudt Fingerzeige in den Inhalt und Zuſammenhang der heil. Schrift 2. Aufl. 1859 enthält nützliche Beiträge hiefür.

17. Vgl. Apol. Vortr. I, 10. Vortr. S. 240 und Stirm S. 22.

18. Da die heil. Schrift zunächſt für die Kirche im Ganzen zur Erfüllung ihres Lehrberufs und erſt an zweiter Stelle für den einzelnen Chriſten beſtimmt iſt, ſo iſt auch zu unterſcheiden zwiſchen der Gewißheit und der Erfahrung welche der Einzelne, und derjenigen welche die Kirche von ihr macht. Die Grenzen jener ſind nicht ohne Weiteres auch die Grenzen dieſer. Der Kirche aber beſtätigt ſich die Schrift ſchrittweiſe im Laufe ihrer Geſchichte. So hat ſie z. B. in der Zeit der Reformation erfahren was ſie am Römer- und Galaterbrief beſitze, und eine ähnliche Erfahrung macht ſie im Laufe der Zeit auch von den übrigen Theilen der Schrift.

19. Vgl. beſonders Brugſch Aus dem Orient 1864, 2, 29 ff. Moſes und die Denkmäler. Man hat außer jenem bekannten Bild, wo neben ägyptiſchen Frohnvögten augenſcheinlich hebräiſche Frohnarbeiter, welche Backſteine fertigen, abgebildet ſind, auf altägyptiſchen Papyrusrollen briefliche Mittheilungen ägyptiſcher Schreiber am Hofe Ramſes II. = Seſoſtris (Regierungsantritt um 1400 v. Chr.) gefunden, in denen die Hebräer (Apuru) erwähnt werden die zu Steinbrüchen verwendet wurden. Vgl. auch Ebers, Durch Goſen zum Sinai. 1872.

20. Vgl. Niebuhr Geſchichte Aſſurs und Babels u. ſ. w. 1857. S. 274: „Für die Genauigkeit der bibliſchen Darſtellungen gibt unter Anderm das noch vor wenigen Jahrzehnten ſo viel verſpottete Buch Jona einen glänzenden Beweis, deſſen Erzählung über Ninive durch die neuen Entdeckungen über die Topographie dieſer Stadt völlig beſtätigt wird". — Eine neue Beſtätigung bibliſcher Angaben hat der Stein mit der moabitiſchen Inſchrift aus dem 9. Jahrh. vor Chr. gebracht, welcher im Oſtjordanlande gefunden wurde. Der moabit. König Meſcha welcher in dieſer Inſchrift ſpricht, iſt ohne Zweifel derſelbe von welchem 2 Kön. 3, 4 f. handelt, und die ganze Inſchrift iſt ein glänzendes Zeugniß für die hiſtoriſch-geograph. Genauigkeit der bibl. Berichte, ſo daß der franzöſ. Forſcher Voqué dieß intereſſante Dokument une page originale de la Bible nennen konnte. Vgl. hierüber den Bericht in der Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1870. S. 11. — Ein einzelner Abſchnitt der heil. Schrift, die Erzählung der Apoſtelgeſchichte über die Schifffahrt Pauli nach Italien, hat in neuerer Zeit eine eingehende Behandlung gefunden in einem intereſſanten Vortrag, welchen der Direktor der Navigationsſchule in Bremen, Dr. Arth. Breuſing (Verf. mehrerer nautiſcher Schriften) zum Beſten des Fonds für die deutſche Nordpolexpedition

hielt, und welcher alle einzelnen Angaben der Schrift bis in die einzelnsten Zahlenangaben hinein auf das Genaueste bestätigt und rechtfertigt. Ein Bericht hierüber ist auf Grund der Referate in der Weserzeitung ebenfalls in der Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1870 Nr. 23 gegeben.

21. Stirm S. 31. Der Beweis liegt thatsächlich vor in Schneckenburger Neutest. Zeitgeschichte 1862 und besonders Schürer Neutest. Zeitgesch. 1873. 1886.

22. Den sittlichen Charakter der heil. Schrift und ihres Inhalts hat besonders Reimarus verneint, und zwar sowohl den sittlichen Charakter Jesu selbst als auch den der Männer Gottes vornehmlich des A. Testaments — jenes in den von Lessing herausgegebenen Wolfenb. Fragmenten, dieses in dem von Schmidt 1787 herausgegebenen Nachlaß.

23. Ueber die Wunderfrage vgl. Apol. Vortr. I, 7. Vortr. S. 159 ff. Anm. 17 und 21.

24. Dieses Selbstzeugniß der heil. Schrift ist für einen jeden Christen entscheidend z. B. beim Evangelium Johannis. Denn dieses will offenbar für eine apostolische und zwar johanneische Schrift gehalten sein und gründet darauf die Zuverlässigkeit seiner Berichte; so daß unser Sinn für Wahrhaftigkeit durch diese Schrift verletzt würde, wenn dieses Selbstzeugniß nicht wahr wäre. Aber was auf Grund desselben dem Christen gewiß ist, bestätigt sich dann auch wissenschaftlich dem Theologen. Aber auch wo ein solches Selbstzeugniß nicht vorliegt, wie z. B. beim Evang. Matthäi, hat die Freiheit der Kritik für den Christen eine Grenze. Es ist kein Glaubensartikel sondern nur Ueberlieferung, daß dieß Evangelium vom Apostel Matthäus herrühre, eine Ueberlieferung die sich möglicher Weise im Irrthum befinden könnte. Aber wie auch das Resultat der kritischen Untersuchung über den Verfasser und die Zeit der Abfassung dieses Evangeliums ausfallen möge, in jedem Falle darf durch dasselbe nicht die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Schrift selbst in Frage gestellt sein. Und so verhält sich's auch in den übrigen ähnlichen Fällen.

25. Vgl. W. Menzel Kritik des modernen Zeitbewußtseins. 1869 S. 113 f. „Die Bibel steht in einer innigen Verbindung mit der deutschen Nation. Schon Bonifatius, der Apostel der Deutschen, hinterläßt keine andere Reliquie und hat in der Kunstwelt kein anderes Attribut als die von einem Schwert durchstochene und dennoch in keinem Buchstaben verletzte Bibel. Als ihn die heidnischen Friesen erschlugen, durchstachen sie auch seine Bibel, doch das göttliche Wort blieb unverletzt. Nachher ist die Bibel in keines Volkes Sprache öfter übersetzt worden als in die deutsche und in keinem andern Lande öfter geschrieben und gedeutet worden als in Deutschland. Was auch könnte unserer Nation zu größerer Ehre gereichen? Denn es ist das Buch aller Bücher, die Quelle des ewigen Lebens, des Trostes und der Stärkung für alle Unglücklichen

und Angefochtenen, ein Schild und eine Waffe der Unschuld, ein Erwecker der geistig Schlafenden, ein Führer aus dem Labyrinth der Sünde, ein schreckliches Gericht endlich denen die in der Sünde verharren. Ein Buch, dem keines gleich auf Erden ist, dessen Inhalt wie der Blick Gottes selbst so tief in jede Seele dränge, das so durch und durch wahr wäre, weiser als alle Gesetzbücher, reicher als alle Lehrbücher, schöner als alle Dichtungen der Welt, mehr zum Herzen dringend als Mutterrede und doch wieder von solcher Geistestiefe, daß auch der Klügste es nicht erschöpft" u. s. w. Ein schönes Zeugniß über die Kindlichkeit der Bibel und ihre entsprechende Wirkung hat der französ. Geschichtsschreiber E. Rosseuw St. Hilaire abgelegt in der Vorrede welche er zu seiner französ. Uebersetzung elsäßischer Traktate (Légendes d'Alsace, traduites de l'Allemagne etc. Paris 1868) schrieb: „Es ist in dem deutschen Geiste eine wunderbare liebliche Mischung des Naiven und Erhabenen, des Kindlichen und Tiefsinnigen, welche zusammenhängt mit der Grundehrlichkeit dieses Urvolkes, das der Natur näher geblieben ist als wir und begabt mit einer unverwüstlichen Jugendlichkeit, welche dem Lauf der Jahrhunderte getrotzt hat. Wenn es in der Welt zwei Geistesarten gibt, welche ihrer ganzen Beschaffenheit nach einander nicht verstehen konnten, so sind es sicher die französische und die deutsche. Die eine immer ironisch, immer bereit sich über andere wie über sich selbst lustig zu machen; die andere aufrichtig bis zur Kinderei (enfantillage), unwillig über jeden Spott der ihrer Natur widerstrebt, und immer bereit sich zu entrüsten wenn sie sich nicht verstanden fühlt. — — Ich bin viel gereist im Norden und im Süden, und eine Thatsache ist mir dabei überall entgegengetreten. Wo die Bibel nicht den Grundstein der Erziehung der Gesellschaft des ganzen Lebens bildet, gibt es nirgend eine Literatur für Kinder, für das ganze Volk. Betrachtet Spanien, Italien und selbst Frankreich, mit einem Wort alle Länder in denen man die Bibel nicht liest: nirgends etwas zu lesen für das Kind, für den Arbeiter! In Deutschland, in England dagegen findet sich eine ganze christliche Jugend- und Volksliteratur, in der sich der nationale Geist wie in einem Spiegel abbildet."

Anmerkungen zum neunten Vortrag.

1. Der Satz unsres Bekenntnisses (Konk.formel 2. Art.): In conversione homo se habet mere passive (in der Bekehrung verhält sich der Mensch nur passiv) will die Begründung der inneren Erneuerung auf die alleinige Aktivität Gottes zurückführen, natürlich ohne die Aktivität des Menschen im Verlauf der Erneuerung auszuschließen; aber diese ist stets durch die grundlegende Wirksamkeit Gottes bedingt.

2. Vgl. Meurer Leben Luther's S. 130.

3. Es sei mir verstattet, im Zusammenhang hiemit das Gedächtniß meines Lehrers Nägelsbach zu erneuern, dessen Lebensgedanke, wie er ihn in seinen Werken über die homerische und über die nachhomerische Theologie ausführte, der ausgesprochene Gedanke war.

4. Schon Aristoteles bekennt daß ein gewordener Charakter nicht geändert werden könne (Eth. Nicom. III, 5, 14). Ueber Celsus' gleiche Meinung vgl. Neander Denkw. I, 15. Wie man am Ende der alten Welt Alles verloren gab, ist Apol. Vortr. I, 8. Vortr. Anm. 21 gezeigt worden.

5. Vgl. vorn im 2. Vortrag Anm. 14—16.

6. Vgl. hierüber die erfahrungsmäßigen Worte Melanchthons in der Apologie der Augsb. Konfession z. B. S. 66: „Zuletzt so ist je das auch auf das Närrischste und Ungeschickteste von den Widersachern geredet, daß die Menschen, die auch ewiges Zorns schuldig sind, Vergebung der Sünden erlangen durch die Liebe oder actum elicitum dilectionis, so es doch unmöglich ist Gott zu lieben, wenn das Herz nicht erst durch den Glauben Vergebung der Sünden ergriffen hat. Denn es kann ja ein Herz, das in Aengsten ist und Gottes Zorn recht fühlet, Gott nicht lieben, er gebe denn dem Herzen Luft, er tröste und erzeige sich denn wieder gnädig. — Müßige und unerfahrene Leute mögen ihnen wohl selbst einen Traum von der Liebe erdichten" u. s. w. S. 68: „Derselbe Glaube nun, da ein jeder für sich glaubet, daß Christus für ihn gegeben ist, der erlanget allein Vergebung der Sünden um Christi willen und macht uns vor Gott fromm und gerecht. Und dieweil derselbe in rechtschaffener Buße ist, unsre Herzen auch im Schrecken der Sünde und des Todes wieder aufrichtet, so werden wir durch denselbigen neu geboren, und kommt durch den Glauben der heil. Geist in unser Herz, welcher unser Herz erneuert, daß wir Gottes Gesetz halten können, Gott recht lieben" u. s. w. S. 81: „So der Glaube Vergebung der Sünde und Gnade erlangt um der Liebe willen, so wird die Vergebung der Sünde allzeit ungewiß sein. Denn wir lieben Gott nimmer so vollkömmlich als wir sollen. Ja wir können Gott nicht lieben, denn das Herz sei erst gewiß, daß ihm die Sünden vergeben seien —, doch da die Liebe Niemand recht haben noch verstehen kann, er glaube denn, daß wir aus Gnaden umsonst Vergebung der Sünde erlangen durch Christum." S. 83: „Wenn wir nun durch den Glauben neu geboren sind und erkannt haben daß uns Gott will gnädig sein, will unser Vater und Helfer sein, so heben wir an, Gott zu fürchten, zu lieben, ihm zu danken" u. s. w. Und so noch oftmals.

7. Die ganze sinnliche Welt ist ein Symbol der unsinnlichen, die Natur ein Symbol der Welt des Geistes und des Reiches Gottes (vgl.

die Gleichnisse Jesu), ja der Mensch ist ein symbolisches Abbild Gottes. Das Gesetz des Sinnlichen aber ist die Schönheit, und so ist die Schönheit, wie sie Plato definirt, der Abglanz der Wahrheit. Von diesem Wort nimmt Nicolas 3, 475 mit Recht seinen Ausgang in seiner Abhandlung über den Kultus und die Zeremonien, in welcher viele treffende Bemerkungen über das Verhältniß von Kirche und Kunst, wenn auch mit ungerechter Polemik gegen den Protestantismus, enthalten sind. Aber wenn die Welt des Schönen und des Symbolischen in den Dienst der Kirche treten soll, so muß sie eben auch der Abglanz der Wahrheit sein, deren nächste Gestalt immer das Wort ist. So besteht denn das Recht des Symbols darin, daß es ein verbum visibile ist und dem Worte selbst dient. Nur so bewahrt das Christenthum seinen Charakter als ethische Religion im Unterschied von den ästhetischen. — Welch ein Freund der Künste Luther gewesen sei, ist aus seinen wiederholten Aeußerungen hierüber bekannt (WW. Erl. Ausg. 3, 280. 283 ff. 56, 297: „Auch daß ich nicht der Meinung bin, daß durchs Evangelium sollten alle Künste zu Boden geschlagen werden und vergehen, wie etliche Abergeistliche vorgeben, sondern ich wollte alle Künste, sonderlich die Musika, gerne sehen im Dienste deß der sie gegeben und geschaffen hat" u. dgl. m.); und wenn er auch der Musik den Vorzug vor allen andern gab, wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Wort, so hat er doch auch die bildenden Künste geehrt und ihre religiöse und kirchliche Bedeutung gewürdigt. Ueber das Verhältniß der Kunst zur Kirche vgl. Kahnis Kunst und Kirche (drei Vorträge 1865, bes. S. 51 ff.) und etwa auch meine paar Vorträge: über die religiöse Malerei 1863, kirchliche Kunst 1864 und Darstellung des Schmerzes 1864 (in den Gesammelten Vorträgen 1876 S. 262 ff.).

8. Ueber den symbolischen Charakter besonders der altchristlichen Kunst vgl. meine Vorträge: Entwicklungsgang der relig. Malerei 1863, S. 5 ff. (a. a. O. S. 265 ff.) und Die Anfänge der christl. Kunst in den römischen Katakomben. 1876 (a. a. O. S. 243 ff.). Ueber die christl. Katakomben und ihre Monumente speziell vgl. das zusammenfassende Werk von Lic. V. Schultze: Die Katakomben. Leipz. 1882.

9. Erst seit dem Mittelalter (Petrus Lombardus † 1164) ist die Siebenzahl der Sakramente in der abendländ. Kirche herrschend geworden. Bis auf ihn war die Zahl außerordentlich schwankend, weil der Begriff des Sakraments ein sehr schwankender und mehrsinniger war. Aber daß von Anfang an Taufe und Abendmahl allen übrigen sogen. Sakramenten an Bedeutung vorangingen, ist unschwer nachzuweisen. Vgl. Hahn Die Lehre v. den Sakr. 1864, u. Hase Polemik S. 341 ff. und mein Kompendium der Dogmatik § 73.

10. Die Taufeinsetzung Matth. 28, 19 lautet in wörtlicher Uebersetzung eigentlich: gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker, indem

ihr sie tauft auf den Namen —, und sie lehret halten Alles was ich euch geboten habe.

11. Das Symbolische in der Taufe liegt sowohl in dem Wasser, welches das Mittel der Reinigung ist, als in der Handlung des Eintauchens oder Untertauchens, welche eine Darstellung des Abwaschens zur völligen Reinigung ist. Vgl. Ap.-Gesch. 22, 16. 1 Petr 3, 21. Hebr. 10, 22 f.

12. Diesen Ausdruck gebraucht Petrus 1 Petr. 3, 21. Darin liegen die Momente: 1. der Sündenvergebung (z. B. Ap.-Gesch. 22, 16), 2. der Mittheilung des heil. Geistes (z. B. Tit. 3, 5 f.) und 3. der Aufnahme in die Gottesgemeinschaft in Christo (z. B. Gal. 3 27).

13. Daß Paulus ganze Häuser — also auch die Kinder derselben, wenn die Häuser nicht kinderlos waren — getauft hat, sehen wir aus Apostelgeschichte 16, 15. 23. 18, 8. 1 Kor. 1, 16. So ist denn auch die Kindertaufe in der morgenländischen Kirche von Origenes († 254) als apostolische Tradition bezeugt, im Abendlande in der Mitte des 3. Jahrh. als unwidersprochener Gebrauch allgemein anerkannt, auch von Pelagius später, als Augustin sich ihm gegenüber auf dieselbe berief um daraus die angeborene Sündhaftigkeit zu beweisen, nicht bezweifelt worden. Und wenn Polykarp Bischof v. Smyrna vor seinem Märtyrertod im J. 166 (nach vielfacher neuerer Annahme 156) von sich sagt, er diene seinem Herrn Christo 84 Jahre, so ist er so lange getauft, also als Kind getauft etwa um das Jahr 80 oder 70 n. Chr. Auf der Kindertaufe beruht die Kontinuität der Kirche; der Baptismus löst dieselbe auf und atomisirt so die Kirche. Ein guter Traktat gegen den Baptismus ist das Schriftchen von D. Lührs Die Wiedertäufer, in Briefen an eine Mutter. 1869.

14. Matth. 19, 13 ff. Mark. 10, 13 ff. Luk. 18, 15 ff. Dadurch sollten die Jünger über die Stellung der Kinder zum Himmelreiche belehrt werden. Dem Segen, welchen dort Jesus den Kindern ertheilte, entspricht in der Zeit der Kirche die Taufe.

15. Die Frage des Kinderglaubens ist in neuerer Zeit viel verhandelt worden (vgl. Delitzsch, Bibl. Psychologie S. 351 ff. v. Zezschwitz System der Katechetik I, S. 251 ff.). Natürlich muß bei diesem Werk des heil. Geistes in den Seelen der Kinder alles was der späteren Stufe der Bewußtheit angehört weggedacht werden.

16. Daß die römische Brodverwandlungslehre erst später geworden und nicht urchristlich und altkirchlich ist, ist eine unbestreitbare Thatsache. Sei es daß der Gedanke der Vereinigung des himmlischen und des irdischen Elements vorherrscht, wie bei Irenäus, oder die Idee des Sinnbildlichen, wie in der alexandrinischen Kirche und bei Tertullian — erst seit dem 4. Jahrh. bereitet sich der Gedanke der Verwandlung vor, und noch im 9. Jahrh., als Paschasius Radbertus ihn zur kirchlichen Geltung

im Abendland zu bringen suchte, fand er lebhaften Widerstand. Ebenso wenig, kann man nachweisen, ist die bloße Zeichenlehre ursprünglich, sondern wie Lessing es ausdrückt, die von den prägnanten d. h. den erfüllten Zeichen. Denn nur von dieser aus erklärt sich die spätere Lehrentwickelung. — Calvin hat die Zwinglische Lehre dadurch zu vertiefen gesucht, daß er im Abendmahl zwar keine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi annahm, aber doch eine gewisse persönliche Vereinigung der Gläubigen mit Christo, und zwar mit den Lebenskräften des Leibes Christi im Himmel. Aber dieser Lehrweise haftet immer etwas Schwankendes und Unklares an, und aus der Schrift ist sie nicht zu belegen.

17. Die Kelchentziehung, welche nach der Papst Gelasius I. († 496) als ein sacrilegium (eine Heiligthumsschändung bezeichnete, begann erst vom 12. Jahrh. an und wurde dann durch scholastische Spitzfindigkeiten gerechtfertigt.

18. Das Fronleichnamsfest (festum corporis domini) ist zur Feier des steten Verwandlungswunders von Urban IV. 1264 eingeführt und dann, nachdem es vernachlässigt worden, von Clemens V. 1311 erneuert worden.

Anmerkungen zum zehnten Vortrag.

1. Schelling Philos. der Offenb. WW. IV S. 13: „Jede Bewegung ist eigentlich nur ein Suchen nach Ruhe. — Die Idee eines nie aufhörenden Fortschritts ist eigentlich die Idee eines Progresses ohne Ziel; was aber ohne Ziel ist, ist auch ohne Sinn; ein solcher unendlicher Progressus ist also zugleich der trostloseste und der leerste Gedanke." —

2. Vgl. Naville Das ewige Leben S. 3—8. Es ist unnöthig an die Klagen über das Alter zu erinnern, in denen sich alle Zeiten und Völker gleichsam wetteifernd erschöpft haben. Daß das Leben uns stets auf die Zukunft verweist, haben Vinet (z. B. a. a. O. S. 28) und Pascal oftmals ausgeführt; vgl. z. B. Pasc. II, 44: Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toujours occupées au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent; et si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin; le passé et le présent sont nos moyens; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre; et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais.

3. Lenau I, 124:

„Doch ist kein Menschenleben ohne Wunden."

Lenau I, 208:

„O Menschenherz was ist dein Glück?
Ein räthselhaft geborner,
Und, kaum gegrüßt, verlorner,
Unwiederholter Augenblick."

— Seneca De cons. ad Marc. 10, 5 tota flebilis vita est.

4. Deßhalb ist sie unzertrennlich auch von der Poesie. Naville Das ewige Leben S. 22: „Die Dichtkunst besteht fürwahr nicht im Seufzen, und doch karg und ärmlich wäre die Leier des Dichters, auf welcher nicht oft die Saite der Melancholie ertönte."

5. Naville a. a. O. S. 21. Jenes Wort behält seine Wahrheit, ob auch das Buch betitelt „der Prediger Salomos" nicht von Salomo selbst herrührt sondern ihm nur in den Mund gelegt ist. — Seneca De cons. ad Polyb. 11, 30: hominis tota vita nihil aliud quam ad mortem iter est. Pasc. II, 18: Nous courons sans souci dans le précipice, après que nous avons mis quelque chose devant pour nous empêcher de le voir.

6. Septimius Severus († 211): omnia fui et nihil profuit.

7. Von der Frau von Staël sagt ein, allerdings enthusiastischer, Berichterstatter: „Die Annalen der Weltgeschichte stellen uns seit sechs Jahrtausenden keine Frau auf, die an Kraft der Idee, an Universalität des Scharfblicks, an innerer frischlodernder Jugendgluth der Empfindung ihr verglichen werden könnte; und welches Jahrhundert der Zukunft, welches Land der Erde wird zuerst wieder ihres Gleichen sehen?" Und allerdings war sie ein bedeutender Geist der in den schönsten Idealen lebte. Aber als sie in ihrem 50. Jahre 1817 auf dem Sterbebette lag, sagte sie zu ihrem Arzte: Sauvez moi et je vous donnerai toute ma fortune, car j'ai l'horreur de la mort (Retten Sie mich und ich gebe Ihnen mein ganzes Vermögen, denn ich fürchte mich vor dem Tod)! Vgl. Nathusius Volksblatt 1852 Nr. 52. Voltaire versprach auf seinem Sterbebette dem Arzte sein halbes Vermögen, wenn er sein Leben noch sechs Monate fristen würde. — Auch Aristoteles (Eth. Nicom. 3, 6, 6) bezeichnet den Tod als das Furchtbarste, weil er ein Letztes sei. Wenn er und die Ethiker des Alterthums, wie Seneca, dem Tode gegenüber Furchtlosigkeit fordern, so wissen sie für dieselbe keinen andern Grund anzugeben als die Nothwendigkeit des Todes und die Kürze des Lebens. — Vinet a. a. O. S. 28: „Nach dem glücklichsten, wie am Ende des elendesten Lebens, ist es schrecklich zu sterben." Vgl. überh. diese ganze Predigt Vinets.

8. Ueber die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens vgl. Lüken Die Traditionen S. 407 ff. Edm. Spieß, Entwicklungsgesch. der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tod auf Grund vergleichender Reli-

gionsforschung. Jena 1877. Der indische Glaube allerdings ruht auf pantheistischer Denkweise. Ihm ist die sichtbare Welt nur der Abfall von der höheren Wahrheit und Wirklichkeit des Geistes. Demnach ist die eigentliche Heimat des Geistes nur in jener Welt, diese dagegen nur der Ort der Prüfung und Läuterung. Immer wieder muß die Seele, in immer neuen Gestalten, in den „Wirbel" dieser Welt herein, um, durch verschiedene Leiber hindurchwandernd, nach langer, langer Zeit endlich das Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, das sich der indische Geist freilich als ein Untergehen des individuellen Lebens im Ozean der Gottheit darstellt, wie ein Tropfen im Weltmeer verschwindet (vgl. Lüken 417 ff.). — Freier von diesem pantheistischen Zug und darum sittlicher ist die Lehre der alten Perser, wie sie im Zendavesta vorgetragen ist. Unmittelbar nach dem Tode kämpfen die bösen und die guten Geister mit einander drei Tage lang um die Seele des Verstorbenen; die Seelen der Guten überschreiten die hohe und schmale Brücke, welche über den schauerlichen Abgrund weg „aus der Welt der Mühseligkeiten" in die seligen Wohnungen des Ormuzd und der Amschaspands (der guten Geister) führt, während die Seelen der Bösen dem Ort der Strafe verfallen. — Aegypten ist noch jetzt in seinen Mumien und Pyramiden und den übrigen Grabdenkmalen ein laut redendes Zeugniß des Unsterblichkeitsglaubens. Alle Gebräuche der Leichenbestattung predigten diesen Glauben: das Todtengericht, welches über die Einbalsamirung der Verstorbenen entschied; die Fahrt auf dem Nachen in die Todtenstadt, wie eine solche mit allen großen Städten Aegyptens verbunden war — Alles Abbildungen jenseitiger Vorgänge. So sehr war bei den Aegyptern die Ueberzeugung von der Fortdauer der Seele zu Haus, daß der griechische Geschichtschreiber Herodot von diesem Volk den Ursprung dieses Glaubens ableitete (vgl. Lüken S. 410 ff.). Aber dieser Glaube findet sich auch bei Völkern, bei welchen kein ägyptischer Einfluß stattfand. Herodot (IV, 94) selbst berichtet es als bezeichnend für das in Thracien wohnende Volk der Geten, daß es „an die Unsterblichkeit der Seele glaube". Im fröhlichen Glauben, daß die Seelen der Tapfern zu dem Gott ihrer Väter versammelt werden, lebten und starben sie. Und noch in späterer Zeit haben die römischen Dichter dieses Volk dem eigenen als Vorbild hingestellt (vgl. Curtius Göttinger Festreden 1864 S. 150, wie denn überhaupt diese ganze Rede über „die Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens bei den Griechen u. s. w. 1861" mit diesem Abschnitt zu vergleichen ist). Und derselbe Glaube findet sich bei den germanischen Völkern des Nordens, von deren Religion uns die Edda Kunde gibt. Nur die Tapfern, welche in der Schlacht gefallen, ließ dieses kampflustige Geschlecht in die Walhalla, die Wohnung Odins, kommen, um dort das Leben der Erde auf höherer Stufe fortzusetzen,

während die Uebrigen in die traurige Wohnung der Hel gewiesen wurden. Jene Hoffnung auf Walhalla war es die den deutschen Schaaren der Cimbern und Teutonen im Kampfe mit den Römern den todesfreudigen Muth gab. — Und auch sonst, in China wie bei den Völkern der neuentdeckten Welt, finden wir diesen Glauben mit Bewußtsein festgehalten und bewahrt, und zwar nicht bloß als eine Meinung, sondern als eine Macht des diesseitigen Lebens. — Nicht minder bei den Griechen und Römern (hiezu ist besonders Curtius a. a. O. benutzt). Die Griechen bilden den entschiedenen Gegensatz zu den Indern. Jenen ist die irdische Welt Alles und die Sichtbarkeit der volle Ausdruck des gesammten inneren Lebens. So vor Allem bei den Griechen Homers. Ihnen ist das Leben im Diesseits das wahre Leben, das Jenseits eine Welt des Grauens, Hades der verhaßteste unter den Göttern; jammernd gehen die Seelen hinab. Lieber ein Tagelöhner zu sein im Licht der Sonne, wünscht sich Achilles als ein König bei den Schatten, „welche ohne Saft und Kraft ein farbloses Dasein fristen, ein ödes Einerlei". Aber schon damals waren im Bewußtsein des Volks noch andere Vorstellungen lebendig, die, wenn auch zurückgedrängt, doch nicht zu beseitigen waren, und besonders bei denjenigen Dichtern hervortraten welche mit Delphi zusammenhingen, wie bei Hesiod u. ähnl. Hier herrscht eine ernstere Lebensanschauung, das Gefühl des Lebensdrucks, das Bedürfniß nach Versöhnung mit der Gottheit, und das jenseitige Leben tritt in ein näheres Verhältniß zu dem diesseitigen. Und dieß war nicht bloß Priester- und Geheimlehre sondern ein Stück Volksbewußtsein, dessen unvordenkliches Alterthum von Aristoteles im Eudemos bezeugt und durch eine Reihe von Thatsachen zu belegen ist. Denn die Geschichte weiß nicht bloß von Beispielen dumpfer Resignation sondern auch freudigen Sinnes im Sterben, und nicht bloß bei sittlichen Größen wie Sokrates sondern auch bei Männern von viel geringerem sittlichen Werth. Nicht minder ist die Heiligkeit der Gesetze in Bezug auf die Todten und die Ehre gegen dieselben, sowie die Kunst und die Dichtung ein Beweis hiefür. Ungeschrieben zwar sind die Gesetze welche die Pflichten gegen die Todten gebieten, aber unmittelbar von den Göttern stammen sie. Und Antigone hat um solcher Pflichterfüllung willen kein Bedenken getragen, das entgegenstehende Gesetz des Herrschers zu übertreten und seiner Strafe zu verfallen.

„Der Tod für solche That ist ehrenvoll,
Dann ruh ich liebend neben ihm, dem Liebenden,
Die Frommes ich verbrochen. Längre Zeit bedarf
Der Gunst ich bei den Todten als den Lebenden.
Denn ewige Wohnstatt find ich dort. Du, wenn du willst,
Mißachte stets der Götter achtungswerth Gesetz."

(Soph. Antig. v. 71—77.

Allerdings trat im öffentlichen Leben dieser Glaube mehr zurück und die Sophistik erschütterte ihn. Aber er flüchtete sich in die Mysterien, welche eine Art religiöser Gemeinde um den Unsterblichkeitsglauben sammelten und ihn durch heilige Handlungen zu verbürgen und so dem religiös-sittlichen Bedürfniß die Befriedigung zu gewähren suchten welche ihm die öffentliche Religionsübung nicht gewährte. — Bei den Römern schwand der Unsterblichkeitsglaube erst zur Zeit Ciceros und Cäsars. Cicero bestätigt das Alterthum desselben Lael. de amic. 4: Neque enim assentior iis, qui haec nuper disserere coeperunt, cum corporibus simul animos interire atque omnia morte deleri. Plus apud me antiquorum autoritas valet — vel nostrorum majorum, qui mortuis tam religiosa jura tribuerunt, quod non fecissent profecto, si nihil ad eos pertinere arbitrarentur — vel eorum qui in hac terra fuerunt Magnamque Graeciam institutis et praeceptis suis erudierunt etc. So daß Cicero bei diesem Glauben mit demselben Recht wie beim Gottesglauben von einem consensus gentium sprechen konnte: Tusc. 1, 16 ut deos esse natura opinamur, qualesque sint ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu omnium nationum.

9. Die Appische Straße mit ihren Grabdenkmalen ist ein Beweis davon. Dazu vgl. die eben angeführte Stelle Cic. Lael. de amic. 4.

10. Pasc. II, 18: Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle. — Aehnlich Nicolas 1, 109, wie überhaupt dieser ganze treffliche Abschnitt zu vergleichen ist.

11. Eine gute Besprechung der einzelnen Beweise wie überhaupt eine schöne Behandlung dieser ganzen Frage findet man bei Huber, Die Idee der Unsterblichkeit. 2. Aufl. München 1865. Man theilt die Beweise gewöhnlich ein in den historischen (consensus gentium), den metaphysischen oder ontologischen (aus der Immaterialität der Seele), den teleologischen (aus den Anlagen und Kräften der Seele, welche in diesem Leben nicht zur vollen Entwicklung und zu ihrem Ziele kommen), und den moralischen (aus dem Mißverhältniß zwischen Tugend und Glück). Vgl. hierüber Kahnis Luther. Dogmatik I, 179–194 und mein Kompend. der Dogmatik § 75, wo auch die Literatur angegeben ist.

12. Vgl. die schöne Erörterung „über die Unsterblichkeit der Seele" und die sittliche Bedeutung dieses Glaubens bei Matth. Claudius 5, 2 ff.

13. Das Folgende stimmt am Meisten mit Martensen Dogm. S. 430 ff. überein.

14. Die Auferstehung des Leibes war, wie wir aus dem Spott Ap.-Gesch. 17, 18 u. 32, und aus den Zweifeln in der korinth. Gemeinde 1 Kor. 15, 12 sehen, der griechischen Denkweise ganz besonders fremd, und bildet daher auch einen vielbehandelten Gegenstand der altchristlichen Apologeten gegenüber den Heiden. Sie beweisen dieselbe nicht

bloß aus den Analogien in der Natur (aus dem Samenkorn Theoph. ad. Autol. c. 18) und aus der Bestimmung des Menschen, sondern vor allem vom sittlichen Gesichtspunkt aus: aus der Nothwendigkeit des zukünftigen Gerichts und der sittlichen Bedeutung dieses leiblichen Lebens. So z. B. Athenag. legat. c. 29: wer freilich glaubt, daß mit diesem Leben alles aus sei, kann sich in allen Lastern wälzen; wir bei der Hoffnung der Auferstehung nicht. Oder Justin. de resurr. extr.: Warum sollten wir nicht lieber unserm Leibe alle Wollüste verstatten, wenn er diese Hoffnung nicht hat, sowie die Aerzte dem hoffnungslosen Kranken zuletzt alles erlauben? Aber eben in dieser Absicht sucht Gott unsern Leib von den sündlichen Lüsten abzuziehen, weil er ihn zu noch etwas Besserem aufzubehalten beschlossen hat. Und so noch oftmals auch bei Anderen.

15. Es mag nicht überflüssig sein daran zu erinnern, daß die Lehre von den letzten Dingen die Kenntniß und das Verständniß der übrigen christlichen Lehrstücke voraussetzt und ohne dieselbe leicht verwirren kann, und daß die Offenbarung Johannis das letzte und nicht das erste Buch der heiligen Schrift ist.

16. Ueber die bisherigen Wirkungen der Missionsarbeit (zunächst in Indien) spricht sich Caldwell, einer der bedeutendsten englischen Missionare in Südindien, im Christian Work, März 1867, dahin aus, daß obgleich die äußeren Erfolge noch nichts sind im Vergleich mit dem was noch zu thun übrig ist, doch die indirekte Wirksamkeit, die Erschütterung und Untergrabung des ganzen heidnischen Religionswesens, die gesammten geistigen und sittlichen Einwirkungen nicht gering anzuschlagen seien. Vgl. den Auszug seines sehr interessanten Artikels im Leipziger Ev.-luth. Missionsblatt 1867 Nr. 8. Ueberhaupt kann ich an dieser Stelle nicht unterlassen auszusprechen, daß man die große sowohl religiöse als kulturgeschichtliche Bedeutung der Mission in der Regel viel zu sehr unterschätzt — wenigstens bei uns in Deutschland, während man sie in England viel mehr zu würdigen weiß. Ich will gerne zugestehen, daß eine gewisse pietistische, theilweise ungesunde Weise der Behandlung der Sache einen Theil der Schuld an dieser unverdienten Geringschätzung trägt. Aber nur einen geringen Theil der Schuld, und die Mission hat sich von jener pietistischen Weise, soweit sie ihr wirklich anhaftete, je länger je mehr frei gemacht und ist nüchtern geworden. Daß die Mission die höchste Behandlungsweise verträgt und fordert, hat Graul gezeigt, und hierin besteht die große Bedeutung dieses Theologen. Vgl. meinen Artikel über ihn in Herzog-Plitts theol. Realenc. (V, 357 ff.) und Hermann: Dr. A. Graul und seine Bedeutung für die luther. Mission 1867. Die Mission steht abgesehen von ihrer religiös-sittlichen Aufgabe, welche selbst schon ein civilisatorischer und zwar der höchste civilisatorische

Beruf ist, im engsten Zusammenhang und Wechselverhältniß mit Religionsgeschichte, Literatur- und Sprachenkunde und Geographie (vgl. Livingstone, Petermann in Gotha und den daselbst erschienenen Missionsatlas von Grundemann). Die Bibel ist gegenwärtig in etwa 200 Sprachen übersetzt; davon sind 180 Uebersetzungen durch Missionare verfaßt. Die meisten dieser Sprachen sind durch die Uebersetzung der Bibel erst Schriftsprachen geworden und dadurch vor dem Aussterben gerettet und in den Zusammenhang mit dem allgemeinen menschlichen Geistesleben gebracht. Diese Thatsache allein schon würde genügen, die große kulturgeschichtliche Bedeutung der Mission zu beweisen. — Vgl. Warneck, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Kultur. 1879. Christlieb, Der Missionsberuf des evang. Deutschlands nach Idee und Geschichte. 1876. Und Warnecks vortreffliche Missionszeitschrift.

17. Ein Vorbote jener Zukunft und ein Programm jener Richtung, welcher nach ihrer Ueberzeugung die Zukunft gehört, ist u. A. v. Schweitzers Buch: Zeitgeist und Christenthum, welches ich Apol. Vorträge I, 1. Vortr. Anm. 10 charakterisirt habe. Uebrigens sind seitdem genug verwandte sozialdemokratische Programme u. s. w. hinzugekommen. Vgl. z. B. meine Vorträge über Die modernen Weltanschauungen 1880 S. 174 ff. und 256.

18. Vgl. das Bild des schließlichen Antichrist in der H. Schrift: 2 Thess. 2, 3—9 und Offb. Joh. 13.

19. Die Lehre vom sogen. tausendjährigen Reich ist hier nur kurz berührt; denn die Meinungen darüber unter den ernsten Schriftforschern gehen noch zu sehr auseinander. Wenn sie schriftgemäß ist, wie nach Offenb. Joh. 20, 1—6 scheint, so bezeichnet sie einen Stufenfortschritt in der Geschichte des Endes, eine vorläufige Vollendung der Gemeinde Christi. Aber alles Fleischliche ist davon fern zu halten, wie unser Augsb. Bekenntniß Artikel 17 mit Recht erinnert; und der Heilsweg muß zu allen Zeiten der gleiche sein: Buße und Glaube.

20. Pressensé Jesus Christus u. s. w. S. 436. Auch Martensen S. 438.

21. Es ist besonders die Ewigkeit der Verdammniß, wogegen sich die Einwendungen und Bedenken richten. Aber mit Recht bemerkt Nicolas 2, 476, Ewigkeit gehöre mit zum Wesen der Unseligkeit im eigentlichen Sinne. Denn eine Unseligkeit auf Zeit, auf welche Seligkeit folgt, hört auf Unseligkeit zu sein. Die darauf folgende Ewigkeit würde sie auslöschen aus dem Geiste. So sehr sich das Gefühl dagegen sträuben mag, es ist dieß nicht bloß unverkennbare Lehre der Schrift, sondern auch eine Forderung des Gedankens. Denn es wird Keiner verdammt, der nicht mit der Sünde eins geworden ist. Ein solcher aber hat sich in seinem Innersten von aller Gemeinschaft mit Gott ausge-

ſchloſſen. An ihm hat die Liebe Gottes ihr Amt erfüllt und tritt es an die Macht ab. Wer aber der Liebe widerſtanden hat, wird von der Macht nicht bekehrt. Jede ſittliche Entwicklung erreicht ein Ziel — es ſei in der Höhe oder in der Tiefe. Das ſind die beiden Endpunkte, weil die beiden Möglichkeiten: gerettet werden oder verloren gehen. Und es gibt ein Ende wo man nicht mehr anders wollen kann. — Ueber die Unſeligkeit des mit ſich ſelbſt allein ſeins vgl. Vinet S. 29.

22. Vgl. hiezu die ſchöne Stelle von Vinet S. 19, die mir dabei vorſchwebte. — Ich ſchließe mit dem berühmten Geſpräch Auguſtins mit ſeiner Mutter an ihrem Todestage, welches uns Auguſtin in ſeinen Bekenntniſſen (9, 10) aufbewahrt hat (— vgl. Naville Das ewige Leben S. 199 f. —): „Als der Tag graute, an welchem meine Mutter aus dieſem Leben — uns unerwartet — ſcheiden ſollte, ſtanden wir, ich und ſie, allein an einem Fenſter gelehnt, deſſen Ausſicht auf den Garten im Hauſe ging, in welchem wir abgeſtiegen waren, am Hafen von Oſtia beim Ausfluß des Tiber, wo wir, ferne von der Menge nach der Ermüdung der langen Reiſe die Abfahrt erwarteten. Wir waren allein, und in lieblichem Zwiegeſpräch, der Vergangenheit ganz vergeſſend, richteten wir unſern Blick hinaus auf die Zukunft und ſprachen mit einander davon, wie jenes ewige Leben der Heiligen ſein werde, das kein Auge geſchaut und kein Ohr gehört hat und das in keines Menſchen Herz gekommen iſt. Und da das Geſpräch uns dahin führte, daß keine Ergötzung der Sinne mit der Freudenfülle jenes Lebens zu vergleichen, ja nur gegen ſie zu nennen ſei, durchwanderten wir, getragen von heißer Sehnſucht nach ihr, von Stufe zu Stufe die Welt der Körper und den Himmel ſelbſt, von welchem Sonne, Mond und Sterne ihr Licht herabſenden auf die Erde. Und höher hinauf noch ſtiegen wir in unſern Gedanken inwendig, in unſrer Rede und in der Bewunderung deiner Werke, o HErr, bis zur Betrachtung unſrer Seelen und über ſie hinaus, um zu jener Welt unerſchöpflicher Güter uns aufzuſchwingen, wo Du Dein Volk auf ewig mit der Wahrheit ſpeiſeſt, und wo die Weisheit lebt, durch welche alles geſchaffen wird was iſt und was war und was ſein wird, und welche doch ſelbſt nicht wird ſondern ewig iſt was ſie war und ſein wird. Und indem wir ſo ſprachen und verlangend uns ſtreckten nach ihr, berührten wir ſie auf Augenblicke mit der ganzen Empfindung des Herzens und ſeufzend ließen wir dort die Erſtlinge des Geiſtes zurück und kehrten zurück zu dem Laut der Stimme, zu dem Wort welches beginnt und endet. Und alſo ſprachen wir: Wenn in der Seele der Aufruhr des Fleiſches ſchwiege; wenn die Bilder der Erde ſchwiegen und des Waſſers und der Luft; wenn die Pole des Himmels ſchwiegen und die Seele ſelbſt in ſich ſchwiege; wenn ſie ſich ſelbſt vergäße und über ſich ſelbſt hinaushöbe; wenn die Träume ſchwiegen und

die eigenen Gebilde des Geistes; wenn alle Rede und alle Zeichen und was vorübergeht Alles schwiege — denn wer hören will, dem sagt dieß Alles: nicht wir selbst haben uns gemacht, sondern der welcher in Ewigkeit bleibet —; wenn sie dieß sprächen und dann schwiegen, weil sie auf den allein ihre Ohren richten, der sie gemacht hat; und Er redete allein, nicht durch die Dinge, sondern durch sich selbst, so daß wir sein Wort vernähmen, nicht durch Menschenzunge, noch durch Engelrede, noch durch Donnerstimme, noch durch Gleichniß, sondern wenn wir ihn selbst, den wir in allem dem lieben, allein hörten, wie wir uns jetzt im Geist zu ihm erheben und im Flug der Gedanken die ewige Weisheit die über Alles ist berührt haben — und wenn dieß dann so bliebe, und alle andern Bilder niederer Ordnung verschwänden, und dieß Eine nur den Betrachtenden hinreißen würde, und ihn ganz verschlingen und bedecken würde mit innerer Freude, so daß dieß ein ewiges Leben wäre, wie dieß jetzt ein Augenblick der Erkenntniß war nach dem wir seufzen —: würde dieß nicht jenes Wort sein: Gehe ein zu deines Herrn Freude! Aber wann wird das sein? — So sprachen wir damals; und wenn auch nicht mit diesen Worten, so weißt du doch, o HErr, wie verächtlich uns die Welt mit ihren Freuden war. Da sprach sie: Was mich betrifft, mein Sohn, so hat dieses Leben keine Freude mehr für mich. Was thue ich noch hier? und warum bin ich hier, da die Hoffnung meines Lebens erfüllt ist? Eines nur war es, weshalb ich in diesem Leben noch eine Zeit lang zu verweilen gewünscht, daß ich dich als wahren Christen sähe bevor ich stürbe. Reichlicher noch hat mir Gott dieß gewährt, daß ich dich auch mit Verachtung alles irdischen Glückes als seinen Diener sehe — was thue ich noch hier?" —

Alphabetisches Inhaltsverzeichniß.

Abendländische Kirche, die, ihre Ansicht vom Wesen des Christenthums 11.
Abendmahl, das, seine Einsetzung 217. — sein Inhalt und Zweck 218. — die römische, lutherische und reformirte Abendmahlslehre 217. — sein Verständniß 219.
Abfall, der große, am Ende der Tage und die letzte Gestalt der Sünde 231. 233.
Aeschylus — Prometheus 109.
Altes Testament, — die heilige Schrift Jesu, der Apostel und der ersten christlichen Kirche 175. — die alttestamentliche Religion ist die Religion der Hoffnung 7. — betont die Majestät und Heiligkeit Gottes 7.
Alte Welt, die, ihr Beruf 71. 206.
Angelo, Michel 54.
Apostelgeschichte, die, ihre Entstehung und Zweck 177. — Kap. 2 154. — K. 2. V. 32. 36 125. — K. 4. V. 12 150. — K. 16. V. 31. 165. — K. 17 190. — K. 17. V. 11 185.
Aristoteles 110.
Athanasius 163.
Auferstehung, die, Christi, ihre Gewißheit aus äußeren, geschichtlichen und inneren Gründen 122. — des Leibes 229.
Augustin 134. 141.

Baronius 191.
Beza, Theodor 146.
Buddha's Religion, ihr Ursprung 23. — in ihrem Grundgedanken ein Schattenbild der Kirche 155. — ihre Versöhnungslehre 54.
Byron 40.

Carteſius 18.
Christenthum, das, ist die einflußreichste, geschichtliche Thatsache 2. 131. 147. 198. — die absolute Religion 3. — sein Inhalt und Mittelpunkt Jesus Christus 10. 103. 242. — sein Wesen, die Thatsache der Versöhnung durch den Tod Jesu Christi 10. 107. — sein Wesen nach der Lehre der abendländischen Kirche 11. — nach dem Rationalismus 8. — nach dem modernen Protestantismus 9. — nach der neueren spekulativen Philosophie 8. — sein Verhältniß zum Heidenthum 3. 12. 106. — zum Judenthum 3. 106. — ist die zukünftige Weltreligion 129. 231.
Christusbilder, die byzantinischen und modernen 92.

Deismus, der, kennt nur eine leere Einheit Gottes. — seine Stellung zum Pantheismus 140.
Dreieinigkeit, die Lehre von der, der Mittelpunkt des christlichen Glaubens und Bekenntnisses 132. 135. 143. — gründet sich nicht auf menschliche Erkenntniß, sondern auf die Offenbarung Gottes in Christo 137. — ist Ausdruck unsers Glaubens an den Erlöser und will von hier aus verstanden sein 135. — Erklärungsversuche nach Analogie des menschlichen Geistes 140. — ihr Verhältniß zum Deismus und Pantheismus 140.

Ebioniten, die, leugneten die Gottheit Christi 83.
Engel, die, ihr Wesen und Beruf 35.
Entäußerung Christi, die Lehre von der 93.
Epheserbrief, der, K. 4. V. 13 92.
Evangelien, die, ihre Entstehung 176. — die drei ersten schildern Christum besonders als Herrn der Menschheit 81.
Evangelium, das, ist die Predigt von Christo 207. — knüpft an das Verlangen nach Erlösung an 71. 207. — sein Verhältniß zum Gesetz 203. 207.
Erfahrung ist der Grund des Glaubens 16.
Eusebius 83.

Feuerbach 55.
Freiheit, die, des Menschen, hebt die göttliche Leitung nicht auf 46.
Freiligrath 55.

Galaterbrief, der, K. 4. V. 4 207.
Geist, der heilige, sein Wirken vor Christo und sein Beruf am Werke Christi 129.
Geisterwelt, die, s. Engel und Satan.
Geschichte, die, ist die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts 71. 203. — ihr Ziel 64. 65 129. — lehrt die Macht des Geistes auf Erden 101. 199. — ist dem Gesetz des Todes unterworfen 24. — ist das Weltgericht 236. — ihre endliche Gestaltung nach den Weissagungen der heiligen Schrift 234.
Gesetz, das, seine Nothwendigkeit als göttliches Erziehungsmittel 204. — sein Ziel 205.
Gewissen, das, ist das Zeugniß Gottes im Menschen 70. — hält die Verantwortlichkeit des Menschen aufrecht 48.
Gewissensfreiheit, die, ist eine Frucht des Christenthums 151.
Glaube, der, seine Stellung im Christenthum 13. — gründet sich nicht auf die Lehre der Kirche oder den Buchstaben der Schrift, sondern auf die Person Christi 13. — fordert und hat Gewißheit 13. 17. — seine Gewißheit ist eine religiöse, auf Erfahrung gegründete 14. 18. — sein Verhältniß zum Wissen 17. — seine Stellung gegenüber der biblischen Kritik 195.
Glück, das wahre, ist der Trost 51.
Glückseligkeit, die ursprüngliche des Menschen, ihr Wesen 31. — sie und ihr Verlust wird von der Schrift, den Sagen bezeugt, vom Denken gefordert 30.
Gnade, die, ihr Wesen und ihre Wirkung im Menschen 198. — Christus ist ihre Offenbarung 103. — ihre Nothwendigkeit für den Menschen 56. — das Suchen nach ihr entehrt nicht, sondern erhebt den Menschen 60. — die Bedingung der Empfänglichkeit für sie ist das

Gefühl der innern Armuth 72. — ist allgemein 66. — ist so gewiß, als Gott die Liebe ist 62. — wirkt oft verborgen 68.
Gnadenmittel, die, sind Wort und Sakrament 199. — sie gehören zum Wesen der Kirche und bedingen das Amt der Kirche 166.
Goethe 57. 188. — Wilhelm Meister 49.
Gott, die unmittelbare Gewißheit seines Daseins 17. — sein Wesen 62. 104. — ist der Dreieinige 132. 138.
Griechische Kirche, die alte, ihre Lehre von Christus 11.

Hebräerbrief, der, K. 5. V. 7 115. — K. 9. V. 27 228. — K. 11. V. 1 18. — K. 12. V. 2 117.
Hegel 9. 28. 29. 91. 133.
Heiden, die, ihre Ahnungen von einem göttlichen Erlöser 86. — von seiner übernatürlichen Geburt 79.
Heidenthum, das, ist die suchende Religion 4. 103. — ist Polytheismus aber mit monotheistischem Zug 4. — ist sittliche Verirrung 5. — kennt Gott nicht als den Schöpfer und den Heiligen 6.
Heilswerk, das, Gottes, seine Geschichte und sein Abschluß 131.
Heine 40.
Heraklit 22. 187.
Homer 4. 67. 182.
Honorius (Papst) 163.
Horaz 59.
Hug 196.
Humanität, die wahre, kann nicht ohne Gott sein 42.
Humboldt 62.

Inder, die, ihre Vorstellungen von der Gottheit 6. 136.
Inspiration, die, der heiligen Schrift, ihr Wesen 190. — ihre Gewißheit 191.
Irenäus 178. 185.
Israel, ist das Volk der Hoffnung 7. — seine endliche Bekehrung zu Christo in der Zukunft 232.
Jakobi, F. H. 19. 28.
Jeremias Kap. 31. V. 31—34 8. — Klagelieder Kap. 3. V. 27 204.
Jesaias Kap. 53 118.
Jesus Christus, die Verwirklichung der Hoffnung Israels 8. 80. 106. — seine Stellung zum Christenthum 10. 103. 128. 242. — ist die Offenbarung der heiligen Liebe Gottes und darum die Wahrheit 103. — seine historische Person hat für unsern Glauben religiöse Bedeutung 14. — seine mittlerische Person: wahrer Mensch, doch ohne Sünde 75. — seine Versuchung 76. 100. — ist der Menschensohn 80. 111. — seine wunderbare Geburt 78. — ist der Sohn Gottes und als Gott verehrt 82. — ist Gottmensch 90. — als solcher gefordert durch die Versöhnung 89. — die Lehre von seiner Entäußerung 93. — die Gegensätze in seiner Erscheinung 96. 169. — sein mittlerisches Werk: seine innere Entwicklung bis zur Taufe 99. — die Taufe 99. — seine drei Aemter 98. — sein prophetisches Amt und seine Predigt 101. — seine Verwerfung 104. — sein hohepriesterliches Amt 105. — seine letzten Stunden 113. — sein Tod ein Opfertod für unsre Sünde 112. — die Möglichkeit und Nothwendigkeit seines stellvertretenden Opfertodes zur Versöhnung 107. 112. — sein königliches Amt 121. — seine Auferstehung und deren Gewißheit 121. — seine Erhöhung

127. — seine umfassendste Bezeichnung als das Wort 201. — Herr der Menschheit 81. — seine Wiederkunft 235. 237.
Johannes-Briefe I., K. 1. V. 2 172. — K. 3. V. 2 242.
Johannes-Evangelium, seine Entstehung und sein Zweck 177. — schildert Christum besonders in seinem Verhältniß zu Gott 82. 93. — K. 1. V. 1 201. — K. 1. V. 14. 93. — K. 1. V. 29 101. — K. 5. V. 39 176. — K. 6. V. 15 95. — K. 6 V. 66 104. — K. 8. V. 58 94. — K. 14. V. 6 150. — K. 20. V. 13 126.
Johannes der Täufer, seine Aufgabe 88. 99.
Josephus 175.
Juvenal 49.
Kant 44.
Katholicismus, der, sein System 159. — der dreifache Widerspruch gegen das System 162. — das Unterscheidende zwischen ihm und dem Protestantismus 158.
Kindertaufe, die, ihre Berechtigung 214.
Kirche, die, ist eine Thatsache 144. — ist eine Nothwendigkeit durch das Bedürfniß religiöser Gemeinschaft 153. — ihr Wesen und ihr Beruf 153. — ihre Stellung zum natürlichen Leben und ihre Nothwendigkeit für dasselbe 147. 156. — ihre Intoleranz ist die Ausschließlichkeit der Wahrheit 150. — die verschiedene Auffassung ihres Berufes im Katholicismus und Protestantismus 157. — die Lehre von ihr im System des Katholicismus 159. — die evangelische Lehre von ihren zwei Seiten 165. — der Unterschied der römischen, reformirten, lutherischen Kirche 170. — die Zukunft der Kirche 231.
Kolosserbrief, der, K. 2. V. 9 94. — K. 4. V. 16 177.
Konfirmation, die, ihr Zweck 216.
Kopernikus 61.
Korintherbriefe, die, I, K. 1. V. 23 119. 208. — K. 1. V. 26 154. — K. 2. V. 2 85. 208. — K. 6. V. 19 230. — K. 11. V. 24. 25 217. — K. 11. V. 26 220. — K. 15. V. 6 126. — K. 15. V. 17. 18 127. — K. 15. V. 28 240. — K. 15. V. 36 230. — II., K. 5. V. 19—21 118. 208. K. 5. V. 21 112.
Kreuz, das 117. — der Einheitspunkt der Kirche 157. — die Paradoxie in seinem Gebrauch 120.
Kritik, die, die Nichtigkeit ihrer Angriffe gegen den Inhalt der heiligen Schrift 193. — ihre Resultate berühren nicht die Substanz des Glaubens 195.
Kultur, die, ihre Wurzeln in der Vergangenheit 181.
Kunst, die, ersetzt nicht die Religion 53. — die Geschichte der christlichen Kunst ist ähnlich dem Gang der kirchlichen Lehre von Christo 92. — die höchste Aufgabe der christlichen Kunst 92.
Leben, das irdische, enthält die Entscheidung über das ewige 228.
Leibniz 23.
Lenau 49. 53.
Liberius (Papst) 163.
Liebe, die, ist die wahre Sittlichkeit 44. 60. — die Liebe Gottes der Gedanke der Schöpfung 62.
Lukas-Evangelium, seine Entstehung und sein Zweck 177. — K. 8. V. 48 ff. 208. — K. 14. V. 26. 33 104. — K. 15 208. — K. 22. V. 19 f. 217. — K. 24. V. 21 ff. 125. — K. 24. V. 27. 45 176.
Luther 94. 184. 188. 190. 201. 203. 208. 210. — (Bibelübersetzung) 197.

Lutherische Kirche, die, ihre Grundlehre 208. — ihre Abendmahlslehre 218. — ihre Auffassung der Kirche im Verhältniß zur Auffassung der römischen und reformirten Kirche 172.
Markus-Evangelium, seine Entstehung und sein Zweck 176. — K. 3. V. 31 104. — K. 10. V. 21 206. — K. 14. V. 22ff. 217. — K. 16. V. 15 176.
Maria, ihr Verhältniß zu Christus 79.
Materialismus, seine Seele die Sinnlichkeit 34.
Matthäus-Evangelium, seine Entstehung und sein Zweck 176. 195. — K. 11. V. 27 81. — K. 11. V. 28 208. — K. 13 V. 16 f. 81. — K. 16. V. 18 146. — K. 16. V. 23 104. — K. 26. V. 27—28 217. — K. 28 V. 18. 20 94. — K. 28. V. 19 132. 176.
Melanchthon 184.
Mensch, der, sein Wesen und seine Bestimmung 31. 42. 56. 103. — seine Bestimmung und der Unsterblichkeitsglaube 226. — hat von Natur Religion 4. 31. — ist ein Gefäß göttlicher Gnadengaben 57. — sein Verhältniß zur Engelwelt 35.
Menschenopfer, dargebracht zur Versöhnung 7. 106.
Menschwerdung Christi, die, ihr Grund unsre Sünde 85. — ihre Möglichkeit 89.
Micha K. 6. V. 7 106.
Mission, die äußere 150. — ihre Macht das Wort 201.
Mission, die innere, ihre Bedeutung 25.
Muhamedanismus, der 231. — hat den Pantheismus im Gefolge 140.
Natur, die, steht unter der Thatsache der Allgemeinheit des Uebels 22. — gibt uns keinen Frieden 53. — ihr Verhältniß zur Engelwelt 36. — ihr Verhältniß zur Sittlichkeit 45.
Neues Testament, Entstehung, Zweck und Sammlung seiner Schriften 176. — sein frühzeitiges Ansehen in der Kirche 179.
Offenbarung, die, ihre Geschichte eine Geschichte der Gnade 66.
Offenbarung Johannis, K. 5. V. 9 85. — K. 21. V. 4 239.
Opfer, finden sich in allen Religionen, ihr Zweck die Sühne 105. — s. auch Stellvertretung.
Pantheismus, seine Seele der Hochmuth 31. — seine Stellung zum Deismus und zur Trinitätslehre 140. — die Nichtigkeit der Versöhnungslehre des spinozistischen Pantheismus 54.
Pascal 146.
Paulus, seine Bekehrung und sein Zeugniß für die Auferstehung Jesu 126.
Petribriefe, I. K. 3. V. 18 85. — II. K. 3. V. 16 78.
Philosophie, die, der Vedas 23. — das Ziel der alten Philosophie 52. — die Ansicht der modernen spekulativen Philosophie von Christo und dem Christenthum 8. 91.
Pius IX. (Papst) 162. 163.
Platen 49. 54.
Plato 76. 206. — zeugt für die ursprüngliche Glückseligkeit der Menschen 30. — seine Ahnung der Trinität 137.
Plinius 83.
Plutarch 48. 148.
Poesie, die, ist erfüllt vom Schmerz des Lebens 25. — zeugt von der Unseligkeit des Menschen, der Folge der Sünde 40. — redet überall von der Schuld 49.
Prädestination, die absolute, widerstreitet der Allgemeinheit der Gnade 67.

Predigt, die christliche, ihr Wesen und ihre Macht 202. — ihr Inhalt 207.
Protestantismus, der, seine beiden Grundsätze 180. — sein Wesen und seine Auffassung des Christenthums 12. 164. — seine Lehre von der Kirche 165. — sein wesentlicher Unterschied vom Katholicismus 158. — die Ansicht des modernen Protestantismus vom Christenthum 9.
Proudhon 25.
Puritanismus 212.
Pythagoreischer Freundschaftskreis, der, eine vorbildliche Ahnung der Kirche 155.

Rationalismus, der, seine Seele der Unglaube 34. — seine Ansicht vom Wesen des Christenthums 8. — verwirft die Trinität 132. — betrachtet Christum als religiösen Genius 83. 91. — seine Ansicht vom Ursprung der Sünde 28. — seine Rechtfertigungslehre 208.
Rechtfertigungslehre, die, der lutherischen Kirche 209. 211. — ihre ethische und psychologische Wahrheit 209..
Reformation, die, ist aus dem Bedürfniß nach Heilsgewißheit geboren 12. 164.
Reformirte Kirche, die, ihre einseitige Auffassung der Kirche 171. — ihre Abendmahlslehre 217.
Reich Gottes, das, ist das Reich der Gnade, gegründet durch Christi Wort 102. — ist das Ziel der Geschichte 63. 129.
Religion. die, ist etwas allgemein Menschliches 4. — ruht auf Thatsachen 10. — ihr Ursprung ist das dem Menschen wesentliche Suchen nach Gott 4. — ihr Wesen 5. — ihr Hauptbestandtheil ist Versöhnung des Menschen mit Gott 106. — ihr Verhältniß zur Kirche 145. 148. 153. — ihr Verhältniß zur Kunst 53. — die natürliche Religion 10.
Römerbrief, der, K. 1. V. 18 ff. 5. — K. 5. V. 20 88. — K. 7 207. — K. 8. V. 19 23. — K. 11 232. — K. 11. V. 33 132.
Römische Kirche, die, ihre einseitige Auffassung der Kirche 170. — ihre Lehre vom Glauben 13. — ihre Rechtfertigungslehre 209. — ihre Abendmahlslehre 217. 218.
Rousseau 31. 39.

Sakramente, die, ihr Wesen 212. — ihre Zahl 213.
Satan, der, die Lehre von der Existenz desselben und der bösen Geister 36. — der Grund der Abneigung gegen dieselbe 37.
Schefer, L. 55.
Schelling 9. 25. 193.
Schiller 29. 53. 57.
Schleiermacher 124. 194.
Schopenhauer 23.
Schöpfung, die, ihre Annahme ist religiöse Nothwendigkeit 7. — ihr Gedanke ist die Liebe 62.
Schrift, die heilige, ihre hohe Bedeutung für das gesammte geistige Leben 181. — ihre religiöse Bedeutung 183. — ihre Nothwendigkeit für den einzelnen Christen und die Kirche 185. — ihr Verhältniß zum Glauben 13. — ihr Inhalt 186. — ihr Verständniß und dessen Bedingung 188. — die Kirche durch den heiligen Geist als Wort Gottes bezeugt 193. — ist sicher und verlässig, weil vom heiligen Geist inspirirt 189. — ihr ursprüngliches und späteres Verhältniß zur Tradition 178. — ihr Ansehen in der evangelischen Kirche 179. — ihre Weissagung von der Zukunft der Kirche und vom Ende 231.

Schriftprinzip, das, des Protestantismus 179. 184.
Schuld, die, wird nur durch Gott vergeben 55. — die Lehre von derselben gegenüber der Statistik 45.
Schuldgefühl, das, zu Zeiten besonders mächtig 48.
Seele, die, ihr Wesen und der Unsterblichkeitsglaube 225. — ihr Zustand nach dem Tode 226.
Seligkeit, die zukünftige 228. 238.
Shakespeare 29. — Makbeth 49. — Richard III. 40. 42. 49.
Sittlichkeit, die, nach der Lehre der Schrift und der Kirche 44.
Socialismus, der, und Kommunismus haben zur Voraussetzung das menschliche Elend 25.
Socialismus, der, fordert was die Kirche erfüllt 155.
Sokrates 72. 187.
Sophokles 66. — Oedipus 109. — Antigone 43. 223.
Spinoza 51. 91.
Spottkruzifix, das römische 119.
Staat, der, bedarf der Kirche 148. — kann nicht der Organismus der Kirche sein 153. — Aehnlichkeit und Verschiedenheit zwischen ihm und der Kirche 145.
Stellvertretung im Opfer, die, ihre Nothwendigkeit und Möglichkeit 109.
Stoiker, die 76.
Strauß, Dav. 20. 124. 136. 196.
Sünde, die, ihr Wesen 40. — war nicht ursprünglich im Menschen, sondern ist entstanden durch Mißbrauch der Freiheit 29. 32. — ihr letzter Grund muß außerhalb des Menschen liegen 34. — ist Schuld 39. 45. — ist eine allgemeine Macht 39. 45. — ihre Folge der Zorn Gottes 112.
Sündenfall, der, der biblische Bericht von ihm 32. — seine Folge die allgemeine Macht der Sünde 34. 39.
Tacitus 42. 48.
Taufe, die, ihr Wesen als Sakrament 213. — ihre Berechtigung als Kindertaufe 214.
Tertullian 178.
Thessalonicherbriefe, die, I. K. 2 233.
Timotheus, Briefe an, I. K. 6. V. 16 134. — II. K. 3. V. 15 175. — K. 3. V. 16 187.
Tod, der, hängt zusammen mit der Sünde 26. — beherrscht Natur und Geschichte 23.
Tradition, die, ihr ursprünglicher und erweiterter Begriff und ihr Verhältniß zur heiligen Schrift 178. 188.
Uebel und Leid, das allgemeine, ist nicht natürlich, sondern aus der Sünde 25.
Union, die 173.
Unsterblichkeitsglaube, der, sein Entstehungsgrund 221. — seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit 224. — die Beweise für seine Wahrheit 225.
Vedas, die, ihr Thema die Thatsache des Uebels 23.
Verbrechen, das, ist ein Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft 26. — stammt aus der Sünde 27.
Versöhnung, die, ist Hauptbestandtheil der Religion 106. — ihre Quelle die Gnade Gottes 52. — fordert den Gottmenschen 89. — die Lehre von der Versöhnung und dem hohenpriesterlichen Amt Christi 105.

Voltaire 146.
Vorsehung, die, ihr Geheimniß die Liebe 63.
Wahrheit, die, ist geoffenbart in Christo 103. — ist ihrer Natur nach ausschließlich 150.
Welt, die, ihre Vollendung 235. 240.
Weltgericht, das 236.
Wiederkunft Christi, die, und das Gericht 235. 237.
Wille, der, des Menschen, ist frei und bedingt in seiner Beschaffenheit die Verantwortlichkeit 46. 69. — reicht nicht aus zur Erlangung der wahren Sittlichkeit 43.
Wissen, das, ist beschränkt 20. — sein Verhältniß zum Glauben 17. 135.
Wort, das, ist die Form des Geistes und der Offenbarung Gottes 200. — gehört zu den Gnadenmitteln 199. — seine Bedeutung für die Kirche und seine Gestalt in derselben 201. — sein Inhalt 203. — sein Ziel 211. — ist Ausdruck für Jesus Christus 201.
Wunder, das, von Christi Geburt ist nothwendige Voraussetzung unseres Heils 80. — die Wunder sind nicht aus Christi Leben zu entfernen 95.
Zeit, die, tröstet nicht 52.
Ziel, das, aller Dinge 241.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.